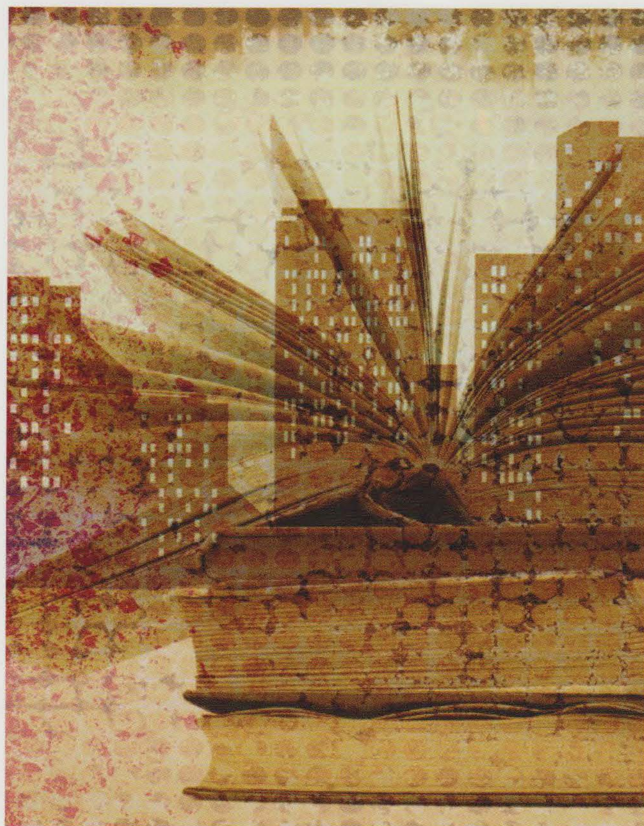
قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة

رهانات وآفاق



الدكتور يوسف بن عدي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

قــراءات في التجـارب
الفكرية العربية المعاصرة

رهانـات وآفـاق

قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة

رهانات وآفاق

الدكتور يوسف بن عدي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بن عدي، يوسف

قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة: رهانات وآفاق/ يوسف بن عدي.

٢٦٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٥١ ـ ٢٦٤.

ISBN 978-9953-533-57-5

١. المفكرون العرب. ٢. الثقافة العربية. أ. العنوان.

181



«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

إهـــــداء

إلى روح الفقيد

الدكتور محمد عابد الجابري . .

المحتويات

القسم الثاني
الفكر الإصلاحي العربي
منهج التأويل في قراءة التراث

تمهيـــــد

تُراهن فصول هذا الكتاب على رصد طرق اشتغال العقلانية النقدية لدى بعض التجارب الفكرية العربية المعاصرة في دراسة قضايا الفكر العربي، وذلك عن طريق توظيفها لمناهج حديثة تنتسب إلى مجالات علمية ومعرفية متنوعة. من هنا كان المشترك بين هؤلاء المفكرين العرب هو قدرتهم الهائلة على إيمانهم بقدرة العقل، بالمعنى الإيبيستيمولوجي، على كشف مناطق جديدة من التفكير العربي ومحاولة قراءتها قراءةً نقدية وتأسيسية.

ومن المؤكد أن التحولات الحاصلة في الفكر العربي بعد الحرب الباردة، هي مؤشّر كبير على التفرقة بين العقلاني الحديث والعقلاني المعاصر، بين القومي العربي الحديث والقومي العربي المعاصر، بين الإسلامي الحديث والإسلامي المعاصر. ويترتّب على ذلك أن أساس هذا التمييز والتفرقة يرجع، بكل تأكيد، إلى الاختلاف في الإشكالات المطروحة أو الحلول والإمكانات المقترحة.

وعلى ذلك، فإن الخيط الناظم لهذه الدراسات أو المحاولات، هو التفكير العقلاني النقدي العام، على الرغم من تباين مناحي وأشكال هذه العقلانيات العربية والنظرية المعقولية التي تُضفي المشروعية على تصوُّراتها وقضاياها ومشكلاتها.. والقصد من هذا التوصيف أنه لا يوجد أي تصور موحّد للعقلانية في ذاتها.

وبهذا الاعتبار، فإن الفرضية الإيبيستيمولوجية التي ننطلق منها في هذا الكتاب، هي أن عقلانية عبد الله العروي تختلف عن عقلانية محمد عابد الجابري وعقلانية فهمي جدعان، وعقلانية عبد الإله بلقزيز تختلف عن عقلانية محمد الحداد وعقلانية رضوان السيد.. ومعنى هذا الكلام أنه يوجد

تصوّر مشترك للعقلانية في إطار تنويعات متمايزة لكنها غير متنافية؛ إذ إن الاختلاف بين هذه العقلانيات هو في التأسيس والشرعية التي يستند إليها هذا المفكر أو ذاك في تحليل أزمة الثقافة العربية أو اجتراح مدخل من مداخل التفكير والمقاربة.

وهكذا كانت كل عقلانية من هذه العقلانيات تتطلع بقوة وحماسة إلى البحث عن مسوغات تاريخية وأيديولوجية وفكرية لمطارحاتها من داخل رقعة الفكر العربي. من ثم، كانت عقلانية المراجعين الجُدد أكثر قرباً من الدقّة العلمية والأكاديمية في معالجة قضايا الأمة والمجتمع والدولة..

وغنيٌّ عن البيان أن مقارنة الفكر العربي النهضوي الحديث بالفكر العربي المعاصر لا تتطلب من القارئ جهداً كبيراً ليصل إلى أن النهضة الأولى كانت موسومة **بلحظة الاستيعاب والتقبل** لمنجزات الفكر الأوروبي الحديث من دون حضور لافت للرؤية التركيبية النقدية. وهذا يرجع إلى هيمنة الثنائيات: التقدم والتخلف، الشرق والغرب، الذات والآخر... في الكتابة السياسية العربية، التي ساهمت، بدورها، في ترسيخ عقلانية المقايسة والمماثلة، أو بالأحرى الوعي بالفارق، لدى النزعات السلفية الإصلاحية والاتجاهات الليبرالية والوطنية.

ويتحصّل من ذلك أن الذي يعود إلى رصد معاني العقلانية لدى روّاد النهضة العربية الأولى، سيعثر على مرادفات للعقل مساوقة للمتاح العلمي والفكري آنئذٍ، من نظريات تطورية نشوئية ودعوات إلى فصل الدين عن الدولة إثر سقوط نظرية الحق الإلهي للملوك في أوروبا الحديثة؛ فكان انعكاسٌ لتناقضات الحضارة الغربية الحديثة، التي كانت امتدادات طبيعية لمخاض التحولات الاجتماعية والسياسية بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، والهزات المعرفية التي تمثّلت في مركزية الإنسان ومصدريّته للقوانين والتشريعات، على مجتمعاتنا. فكل ذلك انعكس على المجتمع العربي والإسلامي من دون مقدمات لهذا التحول الكبير بقدر ما ترجم عن طريق الصراع بين التصورات الإصلاحية والمرجعيات الوطنية والليبرالية... حول قضايا الدين والعلم والمدنية.

أما الفكر العربي المعاصر، فهو متميّز بالمراجعات النقدية لمشكلة التأخّر التاريخي، أو تجديد التراث ببناء رؤية جديدة للعالم، ومحاولات

تحويل العرب والمسلمين من التقابل السلبي إلى التفاعل الإيجابي مع الذات والآخر.

ولقد ساهمت هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، في إعادة النظر في مجريات الأحداث والأفكار والأيديولوجيات إلى حدّ ممارسةِ أهل الفكر والسياسة نوعاً من النزعة الشكّية في جميع المسلّمات والحقائق. وبهذا كانت لحظة تأسيس مرحلة جديدة من تاريخ الفكر السياسي العربي مع كل من عبد الله العروي، نديم البيطار، ناصيف نصّار، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، وآخرين.

ويتولد من ذلك أنّ هذه الهزيمة كانت من العوامل التاريخية والأيديولوجية المؤثّرة في الفكر والسياسة والاجتماع... بل كانت الواضعة للخط الفاصل بين طموحات النهضة العربية الأولى ورهانات النهضة العربية الثانية ـ على حد تعبير ناصيف نصّار ـ في السياق العربي المعاصر.

ومن المؤكد أن رُوّاد العصر الحديث قد عملوا على التفكير في إشكالية التقدم باعتبارها المدخل الرئيس إلى الأخذ بأسباب التمدُّن وتدفّق التطوّر الأوروبي على الأرض، بلغة خير الدين التونسي. بيد أن الكتابات الفكرية والسياسية لدى روّاد النهضة العربية الحديثة قد جاءت مليئة بالالتباس والارتباك، وهو بالأساس، انعكاس لتناقضات المجتمع العربي والإسلامي عصرئذٍ.

أما لحظات الفكر العربي المعاصر، فقد تميّزت بكتابة نصوص تأسيسية نقدية تستند إلى خلفيات فلسفية ومعرفية مختلفة من سوسيولوجيا المعرفة، والأنثروبولوجيا، والسيميولوجيا، والمناهج النقدية للثقافات والمنظومات الرمزية... كل ذلك من أجل إعادة قراءة الفكر العربي والإسلامي القديم والحديث والمعاصر قراءاتٍ علميةً وأكاديمية. وهو الأمر الذي دفع بعض الكتّاب العرب إلى اعتبار أن الكتابة العربية المعاصرة تتميّز بخاصّية «العقلانية النقدية».

ومن الواضح أن رهانات فصول هذا الكتاب هي بيان مدى الإيقاع النظري والعلمي لدى هذه العقلانيات في الفكر العربي المعاصر في قراءتها لنصوص التراث وفكر الحداثة وتحوّلاته. وهذا تعبير عن روح النقد التركيبي الذي لا ينطلق من مسلّمات جاهزة بقدر ما يصدر عن فرضيّات في القراءة والتأويل. ومعنى ذلك أن هذه الدراسات أو التجارب الفكرية العربية التي

أنجزناها في طيّات هذا الكتاب، تشترك في المسار العلمي والنقدي، وفي انفتاحها المشروط على مناهج الغرب المعاصرة، على الرغم من اختلافها ـ كما قلنا آنفاً ـ في طبيعة العقلانية التي يتم بناؤها. لذا، فإن عقلانية الدكتور فهمي جدعان، على سبيل المثال، هي عقلانية تشخيصية؛ لأنها ترصد علاقة النص بالواقع والوعي.

وهكذا، فإن فكرة انفراد التيّار الليبرالي ـ كما يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز ـ والماركسي بصورة خاصة، في العقلانية والتنوير من دون التيّار الإصلاحي الديني، هي من الأمور التي يجدر بنا إعادة النظر فيها.

من ثم، كانت هذه الفرضية الفكرية هي محطّ اشتغالنا في هذه الفصول التي لا ننطلق منها للحكم على عقلانية العروي أو عقلانية رضوان السيد، من منطلق أيديولوجي أو سياسوي، بقدر ما ننطلق من الأرضية المعرفية ـ الإيبيستيمولوجية التي تنظر في كيفية اشتغال العقل وتوظيفه في مراجعة النصوص، وتشخيص الوقائع والمجريات، وصياغة النماذج والمفاهيم. هكذا لم يعد بالإمكان، من هذه الزاوية المنهجية، طرد الإمام محمد عبده ولا علال الفاسي ولا فهمي جدعان ولا رضوان السيد. . . من دائرة العقلانية والتنوير، ولا اعتبار أيٍّ منهم شكلاً من أشكال التعبير عن التقهقر الفكري أو ما شابه ذلك.

وعلى هذا الأساس، فقد حاولنا في دراستنا هذه قراءة التجاربَ الفكرية العربية المعاصرة والنظر في رهاناتها وآفاقها، وذلك بالقول إنها تعبّر عن عقلانيات عربية في الفكر العربي المعاصر.

وقد قسّمنا هذا الكتاب إلى قسمين كبيرين هما:

القسم الأول: «جدليات التراث والحداثة في الكتابة العربية المعاصرة» الذي يحتوي على ثلاثة فصول متماسكة.

يأتي **الفصل الأول**: «العروي ونقد البديل السلفي»، في سياق إبراز لحظة اشتغال العقل النقدي على مشكلات الفكر العربي والإسلامي. وذلك عن طريق مفهوم التاريخية الذي هو الأداة الكاشفة للمسافة الفاصلة بين الثقافية النصّية ومبادئ الفكر التاريخي. ويترتّب على ذلك دعوةُ العروي إلى إنجاز القطيعة المنهجية والمعرفية مع الماضي العربي ـ الإسلامي.

وأما **الفصل الثاني**: «التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري: من إشكالية المنهج إلى نقد العقل»، فهو الذي يراهن أيضاً على توظيف مبادئ العقلانية النقدية، ولكن وفق شروط مجتمعية وتاريخية. وهذا يعني أن الجابري لا يسلّم، باسم الحداثة والعقلانية التاريخانية، بالتخلّي عن تراثنا الوجداني والفكري والحضاري، بقدر ما أنّ الأمر يتطلب عملية إعادة قراءة مشاهد الحضارة العربية والإسلامية من داخل العقل العربي ذاته. والقطيعة لا تكون إلّا مع نوع العلاقة مع التراث (السلفي، اللاتاريخي..).

وأما **الفصل الثالث**: «نحو بناء تاريخ الفكر العربي: في مراكب التراث وتحوّلات الحداثة»، فهو دراسة لعقلانية فهمي جدعان التشخيصية، التي تتجلّى في قراءته المتواصلة لمنجزات الفكر العربي والإسلامي عبر فتراته التاريخية القديمة والحديثة والمعاصرة. من ثمة، دافع الكاتب عن الانخراط الإيجابي للعرب والمسلمين في العالم الحديث، مع الحفاظ على مشروع الأمة الإنساني الحضاري.

كما إن **القسم الثاني**: «التراث الإصلاحي العربي: منهج التأويل في قراءة التراث» يحتوي أيضاً على ثلاثة فصول وهي كما يلي:

الفصل الرابع: «التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر»، يراهن على إبراز عقلانية عبد الإله بلقزيز باعتبارها عقلانيةً «تأسيسية نقدية»، أو ما نسمّيه بـ «التأسيس النقدي». وهذا مردُّه إلى مراجعات الكاتب المتواصلة لمنجزات الفكر العربي الحديث والمعاصر، بل، ومحاولته ترسيخ دعائم التقويم العقلاني والفكري المتوازن في دائرة الاجتماع العربي.

وأما **الفصل الخامس**: «مكونات «القراءة الجديدة» في فكر محمد الحداد: «قراءة عصرية للتراث»، فهو تعبير عن قراءة جديدة للتراث الإصلاحي العربي عن طريق استثمار المناهج الحديثة في قراءة النصوص والأفكار والثقافات. لذا كانت هذه القراءة عقلانية وتنويرية بإضفائها الشرعية على منتوجها الفكري والعلمي. إنها في اعتقادي، عقلانية منهجية (عِلموية) تتطلّع إلى بيان محدودية الفكر العربي والإسلامي، ومحاصرته بإشكالات تنتمي إلى قضايا الدين والمجتمع والدولة.

وأما **الفصل السادس** والأخير: «أساسيات المعرفة في الفكر الإسلامي العربي»، فقد راهن على الاقتراب من أساسيات التفكير المنهجي لدى رضوان

السيد، ومنها انفتاح الكاتب على الثقافة الغربية الحديثة؛ ما أهلّه لقراءة التراث الإسلامي العربي قراءةً علمية وأكاديمية، تروم الدفاع عن مكتسبات الأمة العربية والشريعة الإسلامية «الحقيقية» في سياق التلاعب الأيديولوجي بالنص الديني، واستثماره من قِبل حركات الإسلام السياسي للوصول إلى السلطة. إن عقلانية رضوان السيد هي عقلانية مَقاصِدية مصلحية ـ بالمعنى الأصولي ـ تحاول بناء قضايا الفكر الإسلامي العربي على أساس ثقافة التجديد والتغيير باعتبارهما مظهراً من مظاهر الوعي التاريخي بالتحوّلات العميقة المشهودة اليوم.

وبكلمة، نقول إن هذه التجارب الفكرية العربية المعاصرة، تتوخّى النظر في إشكاليات التأسيس والتأويل عن طريق نقد التراث، ومحاولة تبنّي الفكر التاريخي بلواحقه: النسبية والتغيّر والخصوصية.. وهو الأمر الذي أفسح مجال الأبحاث المعاصرة على آفاق جديدة وإمكانات أخرى تهدف إلى توسيع رقعة الفكر العربي العقلاني النقدي. وهي مناسبة لانتعاش الرؤية الفلسفية بمواصلة طرح الأسئلة والإشكالات التي تحفّز على النظر والتفكير في حاضر الأمة العربية ومستقبلها المنشود.

القسم الأول

جدليات التراث والحداثة
في الكتابة العربية المعاصرة

الفصل الأول

العروي ونقد البديل السلفي

أولاً: التراث بين القراءة والتأويل

يُعتبر التراث العربي الإسلامي القديم والحديث، الأرضية الخصبة للاشتغال عليه نقداً وتفسيراً وتأويلاً، وذلك بغية تحديثه وتجديده أو استحضاره والدفاع عن مرتكزاته التقليدية ضد الغير (المتقدم والمستعمر) في الوقت ذاته. إذ إن «التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع»[(١)]. ومن ثمة، فالتراث «ما زال قيمة حيّة في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه ويكون باعثاً على السلوك. تجديد التراث إذاً ضرورة واقعية ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع»[(٢)].

ويترتّب على هذا، أن التراث هو جزء من الذاكرة الجماعية والإرث الرمزي والاجتماعي والسياسي، بل أكثر من ذلك، هو الجسر الذي يربط ماضي الأمة بحاضرها ومستقبلها، بغضّ الطرْف عن التوجّهات الأيديولوجية والهواجس الفكرية والإصلاحية التي تنظر في طبيعة قراءة الماضي العربي

---

(١) حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ط ٥ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

الإسلامي وطرق ومسالك استدعائه في خضم الصراع القائم في جغرافية العقل العربي وتحوّلاته المشهودة. وهكذا فقد تصدى الدكتور حسن حنفي في نصّه **التراث والتجديد** (٢٠٠٢)، لطبيعة مقاربة العلاقة ما بين التراث والتجديد، أو الماضي والحاضر، التي اختزلها في طريقتين هما:

التجديد من الخارج[٣]، والتجديد من الداخل[٤]، على الرغم من أننا نعتبر أن مقاربة التراث العربي الإسلامي برؤية نقدية ذات بُعد عقلاني برهاني من قِبل الدكتور محمد عابد الجابري، هي من أقوى المقاربات تنسيقاً وتماسكاً ومعقولية.

الظاهر أن مسألة التراث بشتّى قطاعاته، الكلامية والفقهية والأدبية والفلسفية والسياسية التاريخية، تطرح أمام القارئ والباحث مشكلة الحوار معه ومعضلة قراءته، بل ومنطلقات وأسساً تحكم القراءة من حيث دفاعنا أن القراءة هي المنتجة للتباين والاختلاف والمحاورة، لا القراءة المبشّرة بالانغلاق والارتداد. يقول علي حرب: «فالقراءة هي، في حقيقتها نشاط فكري/لغوي مولّد للتباين، منتج للاختلاف. إنها تتباين، بطبيعتها، كما تريد بيانه وتختلف بذاتها. كما تريد قراءته. وشرطها، بل علّة وجودها وتحقّقها أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات»[٥].

وهذا يعني أن القراءة ليست «مجرد صدى للنص. إنها احتمال من بين

---

(٣) يقول حسن حنفي: «التجديد من الخارج: ذلك عن طريق انتقاء مذهب أوروبي حديث أو معاصر ثم قياس التراث عليه ورؤية هذا المذهب المنقول في تراثنا القديم وقد تحقّق من قبل. ومن ثمّة نفتخر بأننا وصلنا إلى ما وصل إليه الأوروبيون المعاصرون بعشرة قرون أو أكثر من قبل. هناك أرسطية ليبرالية ومادّية اشتراكية وديكارتية إصلاحية وكانطية أخلاقية وماركسية غربية وشخصانية إسلامية ووضعية أصولية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤) ويقول الكاتب أيضاً: «التجديد من الداخل: وذلك عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدُّمية في تراثنا القديم، وإبرازها تلبيةً لحاجات العصر من تقدم وتغيير اجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥) علي حرب، **نقد الحقيقة** ([الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، [١٩٩٣])، ج ٢، ص ٥. يقول الكاتب: «... النص الفلسفي؛ فلقد تبدّلت النظرة إليه وبات هو الآخر مفتوحاً على الاختلاف والمغايرة. وانفتاح النص الفلسفي على ما ليس هو يتيح لنا عَقْلَهُ [أن نعقله] بوصفه ينتج من اللامعقول والخيالي، ويقوم على الحجب والخداع، ويتأسّس على اللامعنى والفراغ». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.

احتمالاته الكثيرة المختلفة. وليس القارئ في قراءته، كالمرآة، لا دور له إلّا أن يعكس الصور والمفاهيم والمعاني التي رمى صاحب النص إلى قولها والتعبير عنها بحرفيتها وتمامها؛ فالأحرى القول إن النص مرآةٌ يتمارى فيه قارئه على صورة من الصور، ويتعرّف من خلاله على نفسه لمعنى من المعاني. هذه هي خاصية أمهات النصوص كالكتب المقدسة والأعمال الفلسفية والآثار الشعرية، فإن قراءة النص الواحد منها تختلف باختلاف العصور والعوالم الثقافية، بل بتعارض الأيديولوجيات والاستراتيجيات»[٦].

ومن المؤكد أن هذا ما دفع محمد عابد الجابري في بداية مشروعه «نقد العقل العربي» إلى الكلام على «مبادئ قراءة جديدة»[٧]. وستكون لنا وقفة مع المنهج والرؤية في مشروع الجابري، الذي يرصد فكرة أن جميع القراءات السلفية الدينية والرؤية الليبرالية واليسارية، كلّها قراءات سلفية؛ لأنها تفتقد الرؤية التاريخية. يقول الجابري في هذا السياق: «اللاتاريخية والافتقار إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تُلازمان كل فكر يئنّ تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها الفكر، الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها. . . والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمُه سلفيَّ النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع «السلف» الذي يتحصن به كلٌّ منهما»[٨].

ويتحصّل مما تقدم، أنّ علاقة القراءة والنص والتأويل هي علاقة متلازمة ومتداخلة؛ فلما كانت الحضارة العربية الإسلامية «هي حضارة النص يصحّ أيضاً أن نقول إنها حضارة «التأويل»، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص»[٩].

---

(٦) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١١. يقول الدكتور الجابري: «هي قراءات ـ بالجمع ـ لا لأنها تختلف عن بعضها بعضاً في المنهج والرؤية بل فقط لكون كل واحدة منها أنجزت بمعزل عن الأخرى، بمعنى أنه لم يكن هناك تصوُّر مسبق يتضمنها جميعاً، تصور يجعل الواحدة منها «تخضع» لتأثير الباقي وهيمنة الكل، بل العكس قد أنجزت كل واحدة منها على حدة وبعيداً عن أية هيمنة خارجية. لقد فضّلنا الانطلاق من الجزء بحثاً عن الكل، اقتناعاً منا بأن «الكل» الجاهز يضلّل القارئ ويشوّه المقروء».

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٨) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ط ٢ ([الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ٢١٧.

(٩) للمزيد من الاطلاع حول المشاريع الفلسفية العربية بإمكان القارئ العودة إلى كتاب: =

لقد بزغت على الساحة العربية الحالية عدة مشاريع فكرية(١٠) تدعو إلى مطالعات نقدية لتراثنا العربي بجميع قطاعاته: المعرفية والعَقَدِية والسياسية والاجتماعية. . . من منظور المناهج المعاصرة ووسائلها التأويلية والفلسفية.

وبهذا لا بد من المبادرة إلى القول إن العُدّة المنهاجية الحديثة التي يتم توظيفُها في معركة التراث، لا تنفصل ـ في غالب الأحيان ـ عن الاختيار الأيديولوجي والخلفية السياسية لهذا الكاتب أو ذاك، في صوغِه إشكاليةَ الماضي والحاضر.

وهكذا، فإن جدلية التراث والحداثة في الفكر العربي، جدليةٌ رهيبة تتطلّع إلى البحث عن هويتنا التراثية العربية وجوانبها المُشرقة، مع الاقتباس من منجزات الحداثة من المعارف والتقنيات واجتماعيات الثقافة وأنماط العيش. . . وهي جدلية تراهن على امتصاص مغالاة دعاة الحداثة (التغريب) وتطرُّف دعاة التراث (الارتداد)، بغية إنجاز مركّب ثنائي مثمر وخلّاق.

ولعل الصراعات الراهنة بين تيار العقلانية والتنوير وما بين التقليدانية والارتداد، إنما تعود إلى سوء استيعاب تحوّلات الحداثة الأوروبية ومكتسبات التراث العربي. لهذا السبب، نعثر في السياق العربي والإسلامي الحالي على فريقين هما: أهل **الانغلاق**، ويحذُون حَذْو «الأعلام الكبار أمثال الغزالي والشهرزوري والبغدادي وابن تيمية وابن بابويه وابن خلدون. . .»(١١)، وأهل **الانفتاح**، ومن «أبرز ممثّليهم أعلامٌ كابن رشد وابن عربي والشريف الرضي قديماً، ومصطفى عبد الرازق ومحمود قاسم ومحمد حسين الطباطبائي الحديث»(١٢). ومن هنا تتم بلورة مبرّرات من أجل الحراك الأيديولوجي والسياسي من كِلا الطرفين: الحداثيين والتراثيّين، لمناهضة الآخر ومنازعته المستمرّة في قراءة التاريخ والفكر.

= كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** ([الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، كما يمكن الاطلاع على: يوسف بن عدي، «تحولات الفكر المغربي: منطق الفلسفات أم خطاب الأيديولوجيات؟» **الملحق الثقافي** (جريدة **العلم**) (٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥).

(١٠) حرب، **نقد الحقيقة**، ج ١، ص ٨٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٢) نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة** ([الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١١٠.

ويتولّد من هذا، أن عملية القراءة «ليست مجرد سياق إضافي خارجي يُضاف إلى النص؛ إذ لا تتحقق نصّية النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته»[١٣]، التي تساهم في بناء إشكاليات الفكر والاجتماع والمعرفة.

وقد عبّر نصر حامد أبو زيد، عن بواعث الاختلاف بين أنماط الفكر العربي وبنياته الأيديولوجية. «إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة «**الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة**»، ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تامّاً مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصف كلّ تحرُّكات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد... السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة. وفي مقابل ذلك، يكون وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي بأنها تفسير ووصف يستهدف إضفاء صفة الموضوعية والصدق المطلق على هذه التأويلات»[١٤]. وهذا يعني أن القراءة التأويلية تنقلنا من مستوى اللغة/النص إلى مجال الثقافة العربية وتكويناتها.

ولعل هذا ما دفع «أمبرتو إيكو» (Amberto Eco) إلى الكلام على تيارين كبيرين في مسألة التأويل، هما:

أ ـ «تيار يرى في التأويل فعلاً حرّاً لا يخضع لأية ضوابط أو حدود، فالصيرورة التأويلية تتطور خارج قوانين انسجام الخطاب أو تماسكه الداخلي»[١٥].

ب ـ «وهناك تيار ثانٍ يعترف بتعدُّدية القراءات، ولكنه يسجّل في الوقت ذاته محدوديتها من حيث العدد والحجم وأشكال التحقق؛ فعلى الرغم من تسجيل أحقّية النص في التمنّع والتردّد في تسليم أسراره، فإننا لا يمكن أن نتجاهل أنه

---

(١٣) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٢١٧.

(١٤) سعيد بنكراد، **السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها** (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٣)، ص ١٧٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤، و Jean-Paul Resweber, *Qu'est-ce qu'interpréter?: Essai sur les fondements de l'herméneutique* (Paris: Ed. du Cerf, 1988).

إن لفظ «هرمينوطيقا» يحدّد «التأويل» بما هو مُضمر. بيد أن المضمر والخفيّ قد يكون، في منطق بنيته، هو اللاشعور. وهذا يعني أن الـ«هرمينوطيقا» باعتبارها منهجاً، هي تأويل ثانٍ لتأويل أول. وبهذا الاعتبار نفهم من التأويل أنه نتيجة تأويل سابق. وبالتالي، فالـ«هرمينوطيقا» هي منهج لقراءة الظواهر الإنسانية. انظر الفصل الأول: «Situation et signification de la question,» pp. 11-21.

يحتوي على مجموعة من «التعليمات الضرورية» التي توجّه قراءته الممكنة»[١٦].

وبعد، فلمّا كان التراث العربي الإسلامي أو الماضي ممتدّاً «فينا فاعلاً ومؤثّراً، فإن الحاضر يعيد تشكيلنا، ويحكم أفعالنا وحضورنا، ويسلّمنا إلى مستقبل لا ندري ما الذي يحمله لنا على وجه التحديد، لكنه بكل تأكيد لن يدعنا حالمين للحاضر الذي نتقلب فيه، أو الماضي الذي ينأى عنا أو يمتد فينا»[١٧]. إضافة إلى أن الذات العربية أيضاً «لا تمتلك بل تستلم له، على صعيد الوعي واللاوعي معاً يجعل نفسها موضوعاً له»[١٨].

لهذا كانت معركة التراث الرافعة الأساس في نشأة خطابات وتيارات عربية معاصرة ذات مرجعيات عقلانية وتنويرية[١٩] وإصلاحية سلفية على حدّ سواء ـ على الرغم من اختلاف شروط النشأة والميلاد بينها ـ تتطلع إلى كسب المشروعية الفكرية والسياسية من حال الأمة وتأخّرها التاريخي. وهو

---

(١٦) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٢.

(١٧) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٥.

(١٨) انظر كتاب: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٨٢، حيث يقول الكاتب: «فالمفارقة الداعية إلى الاستغراب أن الذي قام بذلك الانقلاب على فكر الإصلاحية وعلى فكر الوطنية هو أحد رجالات تلك الإصلاحية المتأخرة! نعني السيد رشيد رضا».

ويذهب الكاتب المغربي إلى أن الإصلاحية العربية والإسلامية لم تنتج فكراً سياسيّاً بقدر ما أنتجت أيديولوجية سياسية في غياب الأسئلة النظرية والمعرفية عن الدولة والسلطة...

(١٩) ينبّه كمال عبد اللطيف في مداخلته المُعنونة بـ«تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي» بأن «العقلانية والتنوير تاريخياً مفتوحاً على أزمنة ومذاهب فكرية لا حصر لها»، وقد عمل في مداخلته هذه على رصد لحظات انبثاق وتطور العقلانيات في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وهي كما يلي: ـ عقلانية وعي الفارق. ـ عقلانية المقايسة والتماثل. ـ عقلانية وعي التأصيل.

وفي السياق نفسه، تمكّن رضوان السيد من خلال مداخلته «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر» من حصر ثلاثة معانٍ رئيسة مرادفة لمفهوم العقلانية: «أول هذه المعاني اعتباره مرادفاً لمصطلح العلم، والمعني بالعلم في السياقات التي كانت تستخدمها مجلة **المقتطف**... المعنى الثاني للعقلانية، والذي تلا المعنى الأول في الظهور، ذو أبعاد أيديولوجية أوضح، وهو أدنى إلى Rationalisme المعروفة عند ماكس فيبر... والمعنى الثالث وهو الذي درج عدة كتّاب على استعماله في العقود الأخيرة، وهو يعني عندهم اللجوء إلى ربط الأسباب بالمسبّبات والإصغاء إلى العملي والواقعي في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...». أوراق هذا الملف قدّمت إلى: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠٥).

ما خلف في الفكر العربي المعطيات الإشكالية للأصالة والمعاصرة.

ويتحصّل مما تقدم، أن دراستنا حول «العروي ونقد البديل السلفي» تتعلق أيما تعلّق بمشكلات مركزيةٍ، منها: كيفية التعامل مع التراث؟ ولماذا نقوم بـ «طيّ الصفحة» أو القطيعة مع هذه الثقافة الإسلامية؟ **ثم ما هو مركّب الحداثة البديل لدى الدكتور عبد الله العروي؟!.**

ولعلّ الإجابة عن هذه التساؤلات سيكون محاولة التفكير في ما فكر فيه عبد الله العروي في مشكلات المجتمع العربي وثقافته التقلدية. أعني من منظور **«نظرية» تأويلية ذات منحى تاريخاني.** وهو الأداة التحليلية لبنيات الثقافة العربية والإسلامية الحائلة والمانعة لكل تقدم ونهضة عربية منشودة.

ثانياً: من منطق السلفية إلى السلفيات

ـ الأصول والنصوص

يُجمع جُلّ الدارسين والمؤرّخين، على أن الخطاب السلفي في الإسلام هو أكثر الخطابات المقاومة للمُحْدَثات والبِدع الظاهرة في حقب تاريخية متباينة. لذا كانت مبادئ السلفية الدينية أو التاريخية كما يسمّيها الكاتب فهمي جدعان، هي الإطار المرجعي لصراعات سياسية وأيديولوجية اليوم، في أشكال وأطياف متنوعة: «الإصلاحية العربية، والإحيائية، والإخوانية الإسلامية»[٢٠]. إن هذه الأشكال السلفية الدينية المختلفة تلج دائرة الدفاع عن خطاب الأصالة والفهم التراثي للتراث.

يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز: «خطاب الأصالة هنا ليس شيئاً آخر غير خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ. ينجح في بناء قلاع وحفر خنادق مع العالم بدل بناء جسور، لكنها قطعيات القلاع التي لا تستطيع الدفاع عن نفسها والذود عن حياضها»[٢١]. ومن هنا كانت دعوة عبد الإله

---

(٢٠) عبد الإله بلقزيز، «في نقد خطاب الأصالة وعوائق التغيير،» مجلة **التسامح**، العدد ١١ (٢٠٠٥)، ص ٨٥.

(٢١) بنسالم حميش، **التشكُّلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي ([بيروت]: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ١٩٥. ويضيف صاحب المقال أن خطاب الأصالة خطاب أيديولوجي ولم يعتبره فكرياً؛ «لأن معطياته ليست متأسّسة على نسقية معرفية، والأعم الأغلب من موضوعاته مواقف دفاعية ضد خطاب متماسك هو =

بلقزيز ـ كما سيتضح لنا في الفصل القادم ـ إلى نقد أيديولوجيا الأصالة من حيث إنها تحوّلت من المنافحة عن قيم المدنية والنهضة والتقدم إلى المراهنة على خدمة الدولة الوطنية.

لا غرو أن لفظ «السلف» في **لسان العرب** يعني التقدّم و«السلف والسليف والسلفية: الجماعة المتقدمون»، وقوله عزّ وجلّ: ﴿**فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين**﴾[٢٢] ولفظة «السلفية» حديثة العهد والتداول، وتعني «الاقتداء الذي يقتضي بدوره القيام بتتبُّع آثار المقتدى بالكيفية التي يعمل له بها ويقتضي أيضاً الكفّ عن عمل ما لم يكن يعمله»[٢٣]. و«السلفية» أيضاً، وبعبارة قوية، هي: «مذهب عقائدي ينطلق من الكتاب والسنّة لتحديد ما ينبغي القيام به، وما ينبغي اجتنابه، حسب الأوامر والنواهي الشرعية الضامنة لمصالح الناس وسعادتهم الدنيوية والأخروية»[٢٤].

ويتحصّل مما تقدم، أن لفظ السلف/السلفية يحيل بقوة إلى التعبير الأيديولوجي والسياسي، وذلك في شكل خطابات تعمل على ترتيب أفكارها إزاء الواقع المتردّي والمتأخر عن الركب الحضاري.

ومن الواضح أن نشوء النزعات السلفية من المنظور التاريخي ـ وفق كلام فهمي جدعان ـ يتولد من جرّاء دوافع داخلية متمثّلة في محنة خلق القرآن مع المأمون والمعتصم والواثق، التي كانت الأرضية المناسبة والمُؤاتية لصعود التيار السلفي. وأما الدوافع الخارجية، فمُجملها يتمثّل في سقوط بغداد في قبضة التتار عام ٦٥٦ للهجرة.. فضلاً عن الهزيمة العربية عام ١٩٦٧، الذي كان مطية تَنامي «الصحوة الإسلامية» اليوم.

لقد تم تداول مفهوم السلفية في النصف الثاني للقرن التاسع عشر من قبل الخطاب الإصلاحي العربي ـ الإسلامي مع رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٤)،

= خطاب الحداثة الغربية، أو هجومية وصفية تقريعية. إنه دعوة إلى شكل ما من أشكال التحزّب الديني والوجداني أكثر من دعوة إلى معرفة نظرية» (ص ١٨).

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٥٦.

(٢٣) أحمد توفيق، «خطاب التقديم وعلاقة السلفية بالتاريخ،» مجلة **المناهل**، العدد ٦١ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

(٢٤) عبد الجليل بادو، **الأثر الشاطبي في الفكر السلفي المغربي** ([د. م.]: شركة السلكي إخوان، ١٩٩٦)، ص ٩.

وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩)، مروراً بجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، واستمراراً مع عبد الحميد بن باديس وحسن البنا والندوي وسيد قطب. . وغيرهم. إنها ـ على وجه العموم ـ نزعة دينية أو «بالمعنى الخاص هي هذه الأيديولوجية الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تقويم وتنشيط ما في السلف، قصد الإجابة عن حاجيات وطموحات الحاضر».

لا أخال كلام الدكتور فهمي جدعان على أن «تاريخ السلفية لم يكتب بعد» إلّا كلاماً صائباً. وذلك لالتباس المفهوم وسياقه التاريخي والمذهبي. بيد أن المرء لا يتردّد في الاعتقاد «بقدر كبير من الاطمئنان، أنّ من الممكن تجريد هذا الموقف من عقائد وأعمال عدد من المحدّثين البغداديّين والشاميّين من أمثال أمية بن عثمان الدمشقي (ـ ٢٢٥هـ) وأحمد بن حنبل (ـ ٢٤١هـ) وأبي جعفر الطحاوي (ـ ٣٢١هـ) و«أصحاب الحديث وأهل السنّة» وابن بطّة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ) وأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ـ ٤٥٨هـ) وغيرهم في مرحلة أولى، وأعمال أبي شامة المقدسي (ـ ٦٦٥هـ) وتقي الدين بن تيمية (ـ ٧٢٨هـ) ومدرسته وفيها ابن قيم الجوزية (ـ ٧٥١هـ) وابن رجب الحنبلي (ـ ٧٩٥هـ) في مرحلة ثانية، ثم ـ في الفترة الأخيرة نفسها ـ من شرح علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ـ ٧٩٢هـ) ـ على (العقيدة الطحاوية)، وهو التركيب النهائي للنظام السلفي الكلاسيكي»[(٢٥)].

ومن المؤكد أن التحام السلفية بالوطنية (السلفية الوطنية) لا يبدو غريباً في أدبيات علّال الفاسي. خصوصاً وأن الدعوة السلفية في المغرب الحديث قد ارتبطت بالتحرر من الاستعمار. من ثمة كانت الحركة السلفية بالتعريف هي أنها «تعود بالدين إلى أصله الأصيل، ومصدره النقي، لتُزيح عنه كل ما ألصقه الأجيال به من آثار الجمود وما غطّت به الحقائقَ الناصعة تأويلاتُ المبطلين وتحريفات الجاهلين. وقد أولى الله إلا أن يجعل أمثال هذه الحركة من طبيعة الإسلام نفسه، ومن تدبير الله له، إذ هي حركة دائبة لا تعرف

---

(٢٥) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٨٣. يقول فهمي جدعان: «ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن الانتساب للسلف لم يكن مبدأ «الحنابلة» وحدهم. فأصحاب المذاهب الفقهية، وبخاصة الشافعية، كانوا يتعلقون بالسلف تعلقاً شديداً. ولعلّ أبا شامة المقدسي (٥٩٩ ـ ٦٦٥هـ) من أبرز هؤلاء الشافعية الذين أعلنوا انتمائهم لمذهب السلف» (ص ٩١).

الوقوف، وانبعاث مستمر لا يستسلم لجمود»[٢٦]. وهو الأمر الذي دفع ببعض الباحثين العرب المعاصرين إلى القول إن النزعة السلفية الوطنية لدى علال الفاسي ذات بُعد أبعد وهو البعد القومي العربي، بفعل دفاع صاحب **النقد الذاتي** الدؤوب عن الوحدة بين الشعوب العربية لتأسيس رؤية موحدة ومشتركة في النهوض العربي[٢٧]. وهي وحدة عربية لا تجافي الوطنية الأصيلة، ولا تتناقض مع الدولة القطرية.

ها قد تحصّل لنا إذاً مبادئ عامة للاتجاهات السلفية في نقطتين هما:

١ ـ محاربة البدع لتصفية الدين الإسلامي من براثينها.

٢ ـ محاولة اتخاذ الدين الحق منطلقاً إلى الإصلاح واليقظة الإسلامية.

فقد تحقق أن ثمة، إذاً، تصوُّراً عامّاً حول مفهوم السلفية قد طرأ عليه الاختلاف والتباين من حيث المظاهر والتجلّيات، وإن كان البناء المتحكّم في بنية الفكر السلفي وثوابت الثقافة الدينية ما زال على حاله من دون تغيير أو تحوّل. بمعنى آخر، إن «مسلّمات الخطاب السلفي، الظاهرة والمضمرة، هي مسلّمات المعتقد الديني الإسلامي في صورته المعيارية، فإن روح الدعوة تندرج في سياق محاولة في الإصلاح الديني لمواجهة المتغيرات التي أفرزتها عملية تدهور وتفسخ الدولة العثمانية. إضافةً إلى ضرورة مواجهة الغزو الأوروبي ـ الإمبريالي الذي واكب التفسُّخ العثماني وكان يكتسح العالم الإسلامي في مشرقه ومغربه بناءً على مقتضيات تاريخية موضوعية»[٢٨]. وهذا يعني أن التهديد الخارجي ـ كما قلنا آنفاً ـ قد يؤدّي دور ميلاد النزعات السلفية بدرجة كبيرة أكثر من العوامل الداخلية. وإن كنّا نعتقد أن الشروط الموضوعية والذاتية تعمل على السواء في هذا الأمر.

بهذا تنجلّى تيارات سلفية دينية وتاريخية مختلفة المشارب والتصورات، وإن كانت جميعها تستند إلى مبادئ النظام العام للفكر السلفي. إذ نجد عدة

(٢٦) علال الفاسي، **حديث المغرب في المشرق** (القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٦)، ص ٣. وهي في الأصل محاضرة ألقيت بقاعة المحاضرات بالأزهر الشريف.

(٢٧) محمود صالح الكروي، «أبعاد المضمون القومي العربي في فكر علال الفاسي،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٦٢ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٩).

(٢٨) كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ٣٣.

سلفيات: سلفية ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وسلفية جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده... ثم سلفية الشاطبي وابن باديس وعلّال الفاسي في الغرب الإسلامي.

يعتقد الدارسون للحركات السلفية في المغرب أنها لا تندرج في دائرة أيديولوجية سلفية واحدة. بل إن هناك «أيديولوجيتين سلفيتين: **الأولى،** تنطلق من الدين لتنظر في السياسة. أما **الثانية،** فتنطلق من السياسة لتنظر في الدين. إن **الأولى** تنطلق من فهمها للنص كجزء من الكل، **والثانية** تنطلق من فهمها لمقاصد الشريعة وأصولها ككلٍّ لا تنفصل عنه الأجزاء»(٢٩). وهو الأمر الذي يتطلب «مشروع تفكيك الميكانيزمات التي تسمح بتكوين المنحى السلفي في المغرب».

وهكذا يتبيّن لنا أن الخطاب السلفي في المشرق يختلف عن الخطاب السلفي في المغرب. وهذا يرجع إلى طبيعة التفكير والاجتهاد وطرق تعاملهما مع النص (الكتاب والسنّة). إذ كانت الرؤية «التأويلية» الجزئية تطغى على الخطاب السلفي المشرقي. أعني معالجة القضايا والمستجدّات في حال الأمة العربية والإسلامية معالجة البحث عن الدليل من خلال النازلة ذاتها. وهو الذي يخالف ـ كما سنرى ـ الفكر السلفي المغربي الذي يرنو إلى القصد الكلّي من النازلة وعدم الاكتفاء بجزئياتها، وهذا ما يسمّيه الشاطبي بـ «مقاصد الشريعة». وبكلمة نقول: إن الفكر السلفي في المشرق والمغرب قد خضع في الماضي لجدلية الثابت والمتغير.

لا شك أن الاستعمار والغزو لبلاد العرب والمسلمين كانا عاملين أساسيّين في نشوء النزعات السلفية ودعوتها إلى الإصلاح والأخذ بأسباب النهضة والتقدم. غير أن هذا الوضع الاجتماعي والسياسي قد أنبت الصراع

---

(٢٩) بادو، **الأثر الشاطبي في الفكر السلفي المغربي،** ص ١٢٠.

صدر مؤخراً كتاب: عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي،** سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ٤٦٣ ص. وهو كتاب يروم تفكيك مرتكز الحركات السلفية في المغرب على المستوي العقائدي أو التعبُّدي. ويحتوي الكتاب على قسمين: في **القسم الأول،** درس السلفية باعتبارها أيديولوجية دينية، أي تفكيك الجهاز الأيديولوجي للخطاب السلفي. وفي **القسم الثاني،** رصد المواقف الملموسة للسلفيّين المغاربة، من خلال وصف للممارسات التي يكشفها الواقع، عن طريق البحث الميداني.

والتضارب في ما بين هذه التيارات السلفية؛ فإذا كان بعض منها قد استوعب المخاطر والرهانات التي ستلحق بالأمة والوطن، وبالتالي ضرورة الإصلاح والتحديث، فإن الفريق الآخر لم يرَ في هذه الدعوى سوى الابتداع.

إن هذين التصورين، المُقْدِم على الإصلاح والمُدْبِر عنه يوجدان في النزعات السلفية المشرقية والمغربية على السواء. خُذْ مثالاً طريقة تفكير الإمام محمد عبده الذي تطلّع إلى الإصلاح والمدنية والرقيّ من دون مركّب نقص إزاء الغرب، بل إن الشيخ عبده قد حاور فلاسفته ومفكّريه. كما نعثر ـ وبسهولة ـ على سلفية دينية متشدّدة في نموذج محمد رشيد رضا الذي ارتدّ أيّما ارتداد عن منجزات أستاذه التنويرية. وأما بالنسبة إلى السلفية المغربية، فالأمر لا يختلف من حيث المظاهر والتجلّيات، إذ نجد الفقيه المخزني محمد بن الحسن الحجوي، ذلك المصلح الذي يقول عنه بلقزيز: إنّه «يصادق على الموقف السلفي كما تعرّف إليه في أصوله المشرقية، لكنه ـ في المقابل ـ يحرر العمل الإصلاحي من الارتهان لنموذج السلف، مؤكداً وجوب الاجتهاد في اجتياح سبيل خاص إلى إجرائه، مشرعاً باب الاجتهاد على مصراعيه..»[٣٠]
كما يردّد محمد بن محمد بن جعفر الكتابي في كتابه **نصيحة أهل الإسلام**: أن ما وقع للمسلمين من انهيار هو بعلّة ابتعادهم عن الكتاب والسنّة، واتباع لعوائدنا الذميمة.

ولعلّ سلفية علال الفاسي تتفرد بمُزاوجتها بين البعد الديني (الإصلاحي) والبعد الوطني السياسي؛ فإذا كان المشرق قد غلب عليه الجانب السياسي، والهند تأثّرت بالجانب الاجتماعي التربوي، فإن المغرب جمع بينهما، على هذه المدرسة في بلاد الهند، أما المغرب فقد تأثر بهما معاً. ما أسفر عنه التجديد

---

(٣٠) عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص ٤٠. يقول الكاتب: «وكما جرى التنويه بذلك في الفصل الأول، فإن فكرة الإصلاح لدى النخب المغربية ليست شأناً في باب الإحداث والابتداع، وإنما هي قضية تكاد ترقى إلى مستوى القضية الأصولية. إنها لحظة طبيعية في نظام اشتغال العقل الإسلامي..» (ص ٤١ ـ ٤٢). ويؤكد بلقزيز مدى تأثير الحجوي بمنحاه التركيبي على رُوّاد السلفية الجديدة في المغرب: «ونحن نستطيع أن نقف على معطيات هذه النزعة التوليفية التركيبية في ما كتبه مفكرون محدثون كالحجوي مثلاً. بل إن هذا المنحى التركيبي في الخطاب الإصلاحي هو ما سيدفع مفكّراً مثل علال الفاسي إلى الحديث عن السلفية المغربية بوصفها سلفية جديدة تصهر في صيغة واحدة البعدين الأصيل والحديث» (ص ٢١٨).

والتحرُّر. ويتبين لنا هذا المنحى الوطني السلفي في فكر علال الفاسي من خلال كتابه **النقد الذاتي** بقوله: «سمات السلفية الوطنية الجديدة التي يجب أن تسعى نحو إصلاح حالتنا وتحرير أمتنا من عبث الذين يعبدون للخرافات والأوهام وإنقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدّم والرقي [. . .] وتمنعها من تغيير ذهنيتها التي تكونت تدريجيّاً في عهد الانحطاط الأخير، وتكييفها على الصفة التي تقتضيها روح العصر ومقومات العهد الجديد»[٣١].

وفضلاً عن هذا وذاك، فإن الكتابة النهضوية العربية والإسلامية تختلف باختلاف ـ كما ذكرنا أعلاه ـ التعاطي مع المتغيرات والتحولات الحاصلة في الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري. لهذا نسجّل أن سلفية جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. . هي سلفية دينية انتقائية. أعني دورانها حول مفاهيم أو قضايا ثنائية على سبيل المثال لا الحصر: الإسلام والمدنية، العلم والدين، العقلانية والشريعة، الشورى والديمقراطية. . . تِلكم الثنائيات التي ولّدت لنا جهازاً مفاهيميّاً ونظريّاً مرتبكاً، أو قل بالأحرى: الوقوع في شراك «المماثلة المستحيلة»[٣٢].

وهي الرؤية الثقافية الدينية السائدة التي ساهمت في تأجيل تحقُّق المشروع النهضوي، إن لم نقل تعطيله. يقول وجيه كوثراني: «هذا الأمر يدفع إلى القول إن ثمة مشروعاً نهضويّاً عربيّاً قام وتعثّر. وقد تكمن عثرته الرئيسية في نمط من الثقافة التي تولد أزمة منهج في النظر إلى زمننا التاريخي، أي في طبيعة الإجابة عن الأسئلة: أين نحن من تاريخنا؟ وأين نحن من تاريخ العالم؟ بمعنى آخر أين هي ثقافتنا من ثقافة العالم؟ في الحاضر وليس في الماضي، في التاريخ وليس في الذاكرة»[٣٣]. وهذه الفكرة التي انتقدها رضوان السيد بشدة في الحاضر العربي الراهن أن «استنطاق دلالات هذه الحتميات على رؤية العالم وبالتالي الذات من أجل فهم الأزمنة

---

(٣١) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (الدار البيضاء: مطبعة الدار البيضاء، ١٩٧٤)، ص ١١٣.

(٣٢) انظر: كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧). وهو محاولة من الكاتب للوقوف على الارتباك الفكري في استيعاب أفكار المعتقد الليبرالي الغربي من قبل روّاد النهضة، الطهطاوي وخير الدين التونسي والإمام عبده.

(٣٣) وجيه كوثراني، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار،» مجلة **التسامح**، العدد ١١ (٢٠٠٥)، ص ٣٧.

الفكرية التي راوحت مكانها بدرجات متفاوتة طوال القرن العشرين إلى أن انفجرت في السبعينيات المنقضية تعبيراً عن العجز عن مواجهة إشكاليات العلاقة بعالم العصر وعصر العالم»(٣٤). وهذا ينسحب عندها على الفكر الإسلامي وتياراته عامة ومسالك تعامله مع المناهج والأفكار الحديثة.

أما السلفية المغربية، فقد سلكت مسلك الأخذ بمقاصد الشريعة من دون الارتباط بحرفية ومدلول النصوص الدينية؛ فـ «سلفية النصوص تستند إلى المنهجية الأصولية كما حدّدها الشافعي، واضع أصول الفقه، لا بل قواعد المنهج الفكر السنّي [. . .]، أما سلفية الأصول فتمتد للمنهجية الأصولية كما حدّدها الإمام الشاطبي»(٣٥).

من المؤكد أن المشرق العربي والمغرب العربيّين تجمعهما قواسم مشتركة حضارية ودينية وثقافية وتاريخية. من جهة أولى، الغزو والاستعمار ومخلّفاته الاجتماعية والاقتصادية، من تدهور الأحوال المعيشية للناس، وتفشّي الخرافات والجهل، وتنامي الأمّية والأمراض من جهة ثانية.

وبعد، فإن الاختلاف بين سلفية مشرقية وسلفية مغربية، على الرغم من قوة تأثير المشرق على المغرب، يمكن إجماله في ما يلي:

أ ـ إن الكتابة الإصلاحية في المغرب هي كتابة ترقى إلى التعامل مع المتغيرات والمستجدّات، بمنطق مقاصدي، وفق مبدأ أن «الإصلاح فعل من صميم الإسلام». . وعدم الاستسلام إلى الانقطاع الحضاري.

ب ـ إن الإسلام ـ كما يقول بلقزيز ـ يمدّ المثقف المغربي بفكرة الإصلاح، لكن أوروبا تقدم له أدوات الإصلاح ونموذجه.

ج ـ الخطاب الإصلاحي في المغرب قد نشأ بتضافر تأثير المصادر الإسلامية والأوروبية. بيد أن ما ميّزه عن ربيبه في المشرق هو ذلك الانشداد إلى المرجعية المالكية، والانفتاح على فقه المقاصد (الشاطبي)، كما يقول الدكتور بلقزيز. فهذا هو الأمر الذي أفضى إلى إنشاء عقلانية واقعية ـ براغماتية إزاء النوازل والأحداث.

---

(٣٤) رضوان السيد، «مشاهد التغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار،» مجلة **التسامح**، العدد١١ (٢٠٠٥)، ص ٣٧.

(٣٥) بادو، **الأثر الشاطبي في الفكر السلفي المغربي**، ص ٩.

وبكلمة، نقول إن بيان الاختلاف بين التيارات السلفية، المشرقية أم المغربية، يدفع الدكتور العروي إلى اعتبار هذا الطرح تحصيلاً حاصلاً؛ لأن الخطاب السلفي في المشرق والمغرب هو في بنية اشتغاله ينتمي إلى نمط فكري واحد هو الفكر التقليدي. من هنا جاء هذا الفصل لإبراز جدل التقليد والحديث في فكرنا العربي من خلال «**نقد البديل السلفي**» من منظور تاريخاني، ونقد أيديولوجي حادّ لنماذج الأيديولوجية العربية المعاصرة.

ثالثاً: نقد البديل السلفي والدعوة التاريخانية

لا أخال المؤرخ المغربي عبد الله العروي يقرأ التراث العربي الإسلامي إلّا لبيان محدوديته النظرية والمنهجية في مسايرة ركب الحداثة والتحديث؛ فالخروج من قوقعة التراث والتشرنق لا سبيل إليه إلّا اللحاق بأوروبا الحديثة والحسم التام مع الثقافة العربية التقليدية.

وينجم عن هذا أن كل ما كتبه إلى اليوم لا يلج إلى دائرة الحداثة؛ فمفهوم الأدلوجة والتاريخ والحرية والدولة. . . ليست إلّا «فصولاً من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»؛ فالحداثة هي بؤرة تفكير عبد الله العروي. إنها تلك التي تحقّق «القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث»[٣٦]، وهي التي ترفع لواء النزعة الفردانية، أعني الفرد الذي يحيل على «الذات» العاقلة والمفكرة والتي تمتلك زمام أمورها في السياسة والمعتقد والعلم. وقد وظّف العروي «البحث التاريخي» و«التحليل السياسي والاجتماعي» و«التوضيح الأيديولوجي» كأدوات أساسية لترسيخ دعائم الفكر التاريخي القائم على فكرة التقدم والتطور.

أكثر من هذا، إن الناظر في أحوال المجتمع العربي التقليدي، يستدعي ضرورة استيعاب دروس الحداثة والتاريخ من أجل الإقلاع عن آفة التأخّر التاريخي، والإخفاق السياسي، والمأزق الذهني والأيديولوجي؛ إذ إن مسار التقدم والتحديث في فكر العروي هو تحقيق القطيعة المنهجية والنظرية مع التراث كمخزون ماضوي رومانسي ذهب بَرِيقُه وإشراقه نحو التاريخ الكوني من خلال «طي الصفحة»، و«القطيعة مع مضمون التراث» أو بيان «القطيعة

(٣٦) Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques* (Beyrouth; Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997), p. 7.

الجوهرية بين القديم والحديث». لكن كيف تتحقّق القطيعة التامة مع الموروث التراثي في نموذج الإمام محمد عبده؟

يُعتبر الإمام محمد عبده الممثّل النموذجي للبديل السلفي[٣٧]؛ ذلك أنه نتاج «العقل المطلق» الذي هو التراث بما فيه من مخزون وجداني ورُؤى ورموز. إن الشيخ محمد عبده رمز للماضي «الذي يعاد بناؤه بانفصال تحت ضغط «ويلات» الحاضر «وانحرافاته»[٣٨].

وبعد، فإن «نقد البديل السلفي» في كتابات العروي تستند إلى مبادئ نقدية حديثة، ومنها «مكاسب العقلانية في القرن الثامن عشر، ومشروع التحرّر الليبرالي في القرن التاسع عشر. كما تستند إلى تصوُّر معيّن للماركسية، وهي تستند قبل ذلك إلى موقفه من التأخر التاريخي العربي الذي شكلت هزيمة ١٩٦٧ لحظة من لحظاته الكاشفة والفاصلة. وقد عمل طيلة أربعة عقود من الكتابة والبحث على بناء رؤية فكرية تروم المساهمة في تجاوز المصير العربي، رؤية لا تتردّد في تشخيص عِلل التأخر العام السائدة في الواقع العربي، مع التركيز على مجال الصراع الفكري الدائر في مجال الأيديولوجية العربية المعاصرة في علاقته بالتاريخ وتحولات التاريخ القومي والعالمي»[٣٩]. وفضلاً عن هذا وذاك، هو القيمة التي أصبحت تعطى للماضي والتقليد. وإن التعلق بهما يعبر عن قلق مخيف.

إذا كان المثقف هو الذي ينخرط في الصراعات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية، فإن الشيخ السلفي هو مثقف كباقي المثقفين: القومي والليبرالي والماركسي؛ ذلك أن السلفي ـ وإن اختلف أيديولوجيّاً ـ مع الأيديولوجية الماركسية والقومية، فإنه يشترك معهم في محاولة تشخيص الواقع العربي

---

(٣٧) لمزيد من التفصيل في مفهوم الحداثة في فكر العروي، يمكن العودة إلى: «مشروع عبد الله العروي: الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحداثة»، في: محمد الشيخ، **المغاربة والحداثة: قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية**، المعرفة للجميع؛ العدد ٣٤ ([الرباط]: منشورات رمسيس، ٢٠٠٧).

(٣٨) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٣٢.

(٣٩) عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، ص ١٣٤. انظر أيضاً: عبد الله العروي، **خواطر الصباح: يوميات (١٩٧٤ ـ ١٩٨١)** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣). ولعبد الله العروي نصوص روائية متنوعة: **الغربة: رواية** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧١) (٣ طبعات)؛ **اليتيم: رواية** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٨) (٣ طبعات)؛ **الفريق: رواية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، و**غيلة: رواية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨).

بأدوات ووسائل تعتمد على بوصلة الدين كمعيار للحكم على مشكلات الأمّة وأسباب وقوعها في «التأخر التاريخي».

لقد اعتبر الشيخ السلفي محمد عبده، أن بلاد العرب والمسلمين تعاني تفشّي الخرافات والهرطقات والبدع. وذلك «يرجع إلى ابتعادهم عن النبع الصافي للدين بحسب ما هو عليه، في قوته وبساطته: فهم يتنكبون طريق «المحجة البيضاء»، ولذلك فإنهم يضلّون ويتيهون ويُعميهم الجهل بأمور شريعتهم، فتقفل أبواب الاجتهاد في وجوههم، ويتعسّف الحكام فلا يقيمون للشورى الواجبة اعتباراً، ويستبدّون بالسلطة، وينفردون بها، فتكون لذلك عاقبة ضرورية: وهي نزول الفساد الذي هو سبب الفوضى والركود وكافّة الشرور المماثلة التي لا سبيل إلى طرحها جانباً، من أجل معاودة السير والرجوع إلى ما كان عليه السلف لا من فضل وعلم فقط بل من قوة ومجد أيضاً لا سبيل إلى ذلك إلا بالتقرير بوجوب الإصلاح»[٤٠].

وعلى هذا، فقد اختار عبد الله العروي «نقد البديل السلفي» كلحظة معتبرة لتوصيف السجال الأيديولوجي العربي النهضوي السائد عصرئذٍ، فالإمام عبده هو التعبير الأفضل عن مفارقات العقل الإسلامي في المجال النظري (العقل المجرد)، مثلما أن ابن خلدون ـ عند عبد الله العروي ـ هو الشاهد الأمثل على مفارقات العقل العملي.

بهذا ينجلي أن عبد الله العروي قد اختار التاريخانية، كفلسفة ومنهج وأيديولوجيا، لمواجهة الفكر التقليدي المتربّع على التراث، والذي ساهم في تعميق موانع التقدم والنهضة العربية. لذلك، فإنّنا نحتاج إلى ثورة لتقويض أسس هذا الفكر ودعائمه. إنها ثورة تاريخانية تناهض جميع أنواع التقليد والانغلاق. والحال أن رؤية عبد الله العروي ترنو إلى بناء فكر تاريخي حداثي يؤمن بـ «وحدة «العقل التاريخي البشري» و«العقلانية الطبيعية»، حيث يتحول المؤرخ كباحث عن الحقائق الجاهزة والمطلقة، والتي تساهم في إصدار الأحكام واستعمال منطق التصنيف والاختزال، إلى باحث فاعل في التاريخ»[٤١].

(٤٠) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٤١) سعيد بنسعيد العلوي، **الإيديولوجية والحداثة: قراءة في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١١٠ ـ ١١١.

ويترتّب على ذلك أن العلم الموضوعي لا سبيل إلى تحصيله لدى الكاتب إلّا من خلال التاريخانية!.

إن النزعة التاريخانية في فكر العروي ترتكز إلى التاريخ باعتباره الباعث الأول ومبدع كل ما يروى عن الموجودات وسائر الأشياء. كما إنها (التاريخانية) تدلّنا على «نسبة التأخر، وتدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو التقدم. وهي في الآن نفسه تنتج من ممارسة التأثير الإيجابي في حاضرنا»(٤٢).

ومن المؤكد أن المؤرخ المغربي قد رفع من إيقاع التفكير النقدي وامتحان المنهجية التاريخانية في كتابه: **السنة والإصلاح**. وذلك في عبارته القوية: «لا مانع من أن نخضع كل ما تولد عن الإسلام والقرآن في التاريخ من أعمال وأقوال وأحكام؛ لأن النبي (ﷺ) صاحب الدعوة، كان منغمساً في مشاغل الدنيا ووقع في حبائل التاريخ»(٤٣).

والحاصل من جميع ما تقدم، أن الفكر التاريخاني هو الوعي بالتأخّر والارتداد، الذي يصيب مجتمعاً من المجتمعات بفعل الموانع المتجلّية في التقليد والتشرنق. لهذا يستلزم فكر الحداثة باعتباره يتفاعل مع الزمن والتغيير والتحول، كمبدأ من مبادئ الفكر التاريخي؛ فانظر كيف يستحضر العروي الماركسي الأيديولوجي في سياق قراءته بنيات المجتمع العربي من حيث هو بقعة متأخرة في العالم. ومن ثم، تصير الماركسية التاريخانية هي «النظام الملائم لاستيعاب الحداثة وتجاوز التأخر». وقد عمل العروي على رسم المبادئ عامة أو الإطار المنهجي للنزعة التاريخانية، وهي أربعة مبادئ(٤٤):

---

(٤٢) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٢٦.

(٤٣) عبد الله العروي، **السنّة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٢٥.

يقول العروي إن السنّة: «شغلها الشاغل هو مواصلة الجرد والتنقية وفق ما تسمّيه إحياء السنن وإماتة البدع، تخاف في كل لحظة ظهور بدعة جديدة» (ص ١٦٩). والسنّة أيضاً: «تتصرف كالسلحفاة، كلما استشعرت الخطر تقوقعت لتستمسك وتصمد» (ص ١٦٩). انظر أيضاً: مراجعة يوسف بن عدي لكتاب: عبد الله العروي، «السنة والإصلاح،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٦٦ (آب/أغسطس ٢٠٠٩)، ومراجعة إبراهيم أعراب النقدية لكتاب: عبد الله العروي، «السنّة والإصلاح،» **إضافات** (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، العدد ٨ (خريف ٢٠٠٩).

(٤٤) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ٢ ج (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ج ٢: **المفاهيم والأصول**.

١ ـ التاريخ محتوم بجملة من القوانين. ٢ ـ وحدة الاتجاه. ٣ ـ إمكانية اقتباس الثقافة. ٤ ـ إيجابية دور المثقف السياسي.

إن هذا الفكر التاريخاني النقدي في فكر عبد الله العروي هو الخيط الناظم لجميع كتاباته التعليمية أو الأدبية أو التاريخية. ومنها: كتاب: **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (١٩٦٧)، وكتاب **الدولة** (١٩٨٠)، وكتاب **الحرية** (١٩٨١)، وكتاب **العرب والفكر التاريخي** (١٩٨٣). . وفي الآونة الأخيرة كتابيْ **السنّة والإصلاح** (٢٠٠٨) **ومن ديوان السياسة** (٢٠٠٩) وغيرها من النصوص الفكرية والأيديولوجية التي تبرهن على قوة تفكير العروي وإصراره على مواجهة الماضي من أجل المستقبل[٤٥].

١ ـ حضور المثقف السلفي في «الأيديولوجية العربية المعاصرة»

يتحدّث المؤرخ المغربي عبد الله العروي في كتابه **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (١٩٦٧)، عن دواعي كتابة النص والأسباب الحقيقية في تأليفه. وقد حدّدها في الهزيمة العربية ١٩٦٧م، التي جعلت جيل الثورة يعيد ترتيب أوراقه ومراجعة حساباته إلى درجة نقد اليقينيات والحقائق التي كان يؤمن بها. يقول العروي: «هو التفكير في الخيبة التي عرفتها الحركات التحرُّرية الوطنية في الدول العربية مستدلّاً على ذلك بالخيبة التي مُني بها ثلاثة من الزعماء العرب هم: المهدي بن بركة، جمال عبد الناصر، وبن بلا»[٤٦]. ومن هنا يُعتبر جيل العروي وياسين الحافظ وناصيف نصار وهشام جعيط وغيرهم من الذين رسّخوا دعائم العقلانية النقدية المتمثلة في نقد الدولة وبنيات المجتمع العربي التقليدي.

يتحدث القسم **الأول** من كتاب **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، عن الإقرار بعدم وجود مفكّر واحد يتنصّل من التأثيرات الخارجية والروافد الغربية، بمعنى أن «المفكر العربي منذ النهضة يرد عن الغير، أي يترك دائماً

(٤٥) عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩)، ص ٨١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٦١. يقول الدكتور بلقزيز عن المفكر المغربي العروي: «يقظة العروي المبكرة مكّنته من أن يقدم رؤيته النقدية قبل هزيمة العام ١٩٦٧، أي قبل لحظة اختيار تاريخي تضع التاريخ العربي المعاصر على المحك وتكشف ما خفي من عورات الواقع». انظر: عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، سلسلة العرب والحداثة؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٢٠٣.

مبادرة السؤال للغير، والسؤال كما يعلمه المناطقة في القديم والحديث يحدّد حتماً الجواب»[٤٧].

لذلك نجد بعد الهزيمة تتوارى في الأغشية التي ألفناها منذ القرن الماضي. وهذا يتبيّن لنا من خلال ما يقدم عليه الشيخ السلفي «بعمامته وهو يردّد غُلبنا بسبب فجورنا وعدولنا عن سامي الأخلاق، جاء الزعيم الشريد صائحاً: غلبنا لأن زعماءنا تفردوا بالحكم، وجاء داعية التقنية يطالب بآلات جديدة ومصانع جديدة»[٤٨]. وينجم عن هذا أن الفكر العربي النهضوي تحاصره الإجابة بدلاً من التساؤل، والأدلوجة عوضاً من الواقع. إنها نماذج الأيديولوجية العربية المعاصرة أو بالأحرى «ثلاث كيفيات رئيسية لفهم القضية الأساسية للمجتمع العربي: **إحداهما**، تضعها العلمي في الإيمان الديني، و**الثانية** في التنظيم السياسي، وأخيراً الثالثة في التقني»[٤٩].

وبعد، فقد كان نقد البديل السلفي [الشيخ محمد عبده] في فكر عبد الله العروي يرفع شعارات، وينطق بالكلمات نفسها، ويقيم المحاكمات نفسها: «رفض الأفكار المستوردة، تمجيد الماضي وعدم إغفال البعد الروحي والأخلاقي، كونية الإسلام... إلخ. إنه يفكر بمنطق واحد، منطق يخلصه من الوضع اللامشروط واللاتاريخي عن مطلقية وكلية وشمولية الدعوة الدينية الإسلامية»[٥٠]. وهذا ما يسمّيه الكاتب التقليد أو السنّة التي «تتصرف كالسلحفاة كلّما استشعرت الخطر تقوقعت لتستمسك وتصمد».

وفضلاً عن ذلك، قام العروي بالنقد الأيديولوجي العربي لهذا «الحنين الرومانسي» و«الطوبى المتخيلة» التي يشترك فيها السلفي والليبرالي والتقني. إنهم جميعاً ساهموا في تنامي النزعة الانتقائية والتوفيقية في الفكر العربي. ومن المؤكد أن العروي قد ساجل «خطاب الشيخ أو رجل الدين في الأيديولوجية العربية المعاصرة، وكشف أفقه المعرفي المحدود بحدود مرجعيته التقليدية،

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٤٩) كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٩)، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٥٠) بنسالم حميش، «**في فكر العروي**: الفلسفة والبديل التاريخاني،» مجلة **المناهل**، العدد ٦١ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠)، ص ١٥٩.

ونبّه إلى الانسداد الذي تقود دعوته المجتمع والثقافة إليه، ولم ينس التذكير أن خطابه يفشو ويعظم؛ لأن البنى التقليدية للمجتمع العربي توفر حاضنة مادية لِفُشُوِّه، بالقدر نفسه الذي يساهم خطابه في تكريس التقليد وإعادة إنتاج بُناه»(٥١).

ويتحصّل مما تقدم، أن اللحظات الفكرية في الأيديولوجية العربية المعاصرة، سلفية وليبرالية وتقنية، تندرج في إطار إشكالية البحث عن الذات من خلال «الآخر»؛ فالغرب هو المحدد الرئيس لتساؤلاتنا ومشكلاتنا، وما على الفكر العربي الإصلاحي إلا البحث عن إمكانات للحلول والإجابات(٥٢).

لا ريب أن المثقف السلفي معنيٌّ كغيره من مُجايليه بضرورة تجاوُز التأخر التاريخي، سياسيّاً وفكريّاً واجتماعيّاً. لهذا سارع الإمام عبده إلى مساجلة روّاد الحداثة الغربية ودعاتها (سبنسر على سبيل المثال لا الحصر) وهذه المساجلة هي جزء من استراتيجية المثقف السلفي لبيان أن العلم والتقدم لا ينافيان الإسلام والشريعة.

بيد أن الحوار أو السجال الفكري والأيديولوجي بين الشيخ عبده ومُناوئيه، لم يجعله يتخلّى عن المنطق السلفي التقليدي المقيد «بثوابت الفكر السلفي»: الكتاب والسنّة وإجماع أئمّة الدين. وهو الأمر الذي جعل خطاب الإمام عبده خطاباً انتقائيّاً بامتياز، أو توافقياً بين أيديولوجيا الأصالة وبين منجزات الحداثة والمدنية الأوروبية. إن منطق التقليد قد يجمع بنيتين مختلفتين من الأفكار والتصورات والمفاهيم. ومن المفيد أن نذكر انتقادات العروي الحادّة لعملية التساهل مع الفكر التقليدي. إذ «دأب المثقفون المرتبطون بالمشروع الوطني التقدمي على نهج السبيل نفسه... علّلوا الأهداف التحرُّرية في ضوء المنهج التقليدي، وجرّبوا إلباس الأفكار الجديدة ثوباً تقليديّاً لتقريبها إلى الأفهام، وخلطوا في أذهانهم بين الأهداف التحررية والمنطق التقليدي، وبين الاستعمار والمنطق الحديث. وكانت النتيجة أنّ تساهل التقدُّميين مع المنطق التقليدي ارتدّ عليهم بعد هزيمتهم»(٥٣).

---

(٥١) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، ص ١٥٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

وهكذا فإن المثقف السلفي (الإمام) إنما يحتفظ في ذهنه بالتعارض بين الشرق والغرب، وبين المسيحية والإسلام. لذا، فقد شرع محمد عبده في بيان تاريخ التسامح في الإسلام، وتاريخ العقل والعلم في الإسلام. . . وهي دعوات إلى القول إن العقل والعلم لا يخالفان دين الإسلام. وعلى عكس ذلك نجد في المسيحية ألواناً من الاضطهاد والقمع والقتل. . يقول الدكتور العروي: «وسيسمع الشيخ من يزعم أن قوة العرب مؤسّسة على العقل والحرية. ورجل الدين في محاولته أن يكون عن الحرية، يعثر، وليس من قبل المصادفة، عن كتّاب معادين للأكليروس [. . .] بما يشبه الركب حين يعلم بأن غاليه قد سجن، وأن ديكارت قد أهين، وأن روسو قد اضطهد، وأن جوردانو برونو هدم على المحرقة؛ لأنه تجاسر عن الدفاع عن حقوق العقل ضد مصلحة الدنيا العليا»[٥٤]. وحينها يعلق الإمام محمد عبده بقوله: «كيف يجرؤ المسيحيون على الكلام عن التسامح بعد كل هذه الكبائر؟»[٥٥].

وعلى هذا، فإن التاريخ يفضح خطاب عبده بقوله: كلا! فانظر إلى عمليات «الاضطهاد التي قام بها الخليفة المتوكل ضد المعتزلة». ومن ثمة، فإذا كان العقل هو سمة العقيدة الإسلامية، والتعصّب إلى جانب المسيحية «فكيف نفسر إذن ازدهار هذه وتدهور ذاك؟!»[٥٦].

إن الإجابة عن هذا السؤال ستفرض على الشيخ عبده محاولة التمييز بين عقيدة الإيمان الجوهرية وبين التاريخ الفعلي لها الذي «لا يشكل سوى تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة»[٥٧]. وكأن الأمر يقع بين التاريخ والمثال؛ ما يجعل مهمة رجل الدين الإمام عبده في غاية الصعوبة. أعني دفاعه عن عقلانية الإسلام وتنويريته ومسايرته للعلم والمدنية بالردّ على تيارات التغريب والعلمنة، ومحاولة تشخيص الواقع العربي والإسلامي وتوصيف الداء لوصف الدواء.

وبهذا، فإن تاريخ الفكر ما يفتأ يذكر ـ بكل موضوعية ـ أن المثقف

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٢. يقول العروي عن داعية التقنية إنه ينظر إلى الغرب باعتباره «لا يتحدد بدين خال من الأوهام، ولا بدولة بريئة من الاستبداد، وإنما هو يتحدد بكل بساطة بقوة مادية اكتسبت العمل والعلم التطبيقي» (ص ٣٧).

السلفي قد كان أكثر «انفتاحاً وإيجابيةً مما وجدناه عند النموذج القومي، بحيث نجد الثاني يرفض «الغرب» ويرفض استيراد مفاهيم نشأت في أرض ليس لها أن تعكس الأصالة الحقيقية التي تنشدها «الأمة العربية»، وبالتالي، ينزع إلى خصوصية انغلاقية، نجد عند الأول انفتاحاً وإقبالاً، ودعوة إلى الاقتباس. وهذه ملاحظة أولى يتعين تسجيلها في شأن الصلة بين السياسة والفكر السلفي الحديث»[٥٨].

يتحصّل مما تقدم أن «نقد البديل السلفي» في فكر العروي يتجلى في تكريسه للنزعة الانتقائية التي تحافظ على مرتكزات المنطق التقليدي. هذا الأخير الذي يشتغل بطريقة تفكير واحدة، أي «قياس الشاهد على الغائب»[٥٩]. وهو الفعل المعرفي ـ كما يقول محمد عابد الجابري ـ الذي يدفعنا إلى التمييز بين سلفية النصوص مع الإمام عبده المعتمدة على التأويل والتفسير، وبين سلفية الأصول التي تقترب من الاستنباط والاستدلال ومقصدية الدليل؛ فهذا التصور ـ كما قلنا آنفاً ـ لا يغري العروي. بل إن محاولة الفصل بين «سلفية النصوص» و«سلفية الأصول» هي في نهاية المطاف تفكير داخل الفكر التقليدي؛ لأن المشكل الأساس في فكرنا العربي هو ـ في رأي العروي ـ أننا بعيدون جدّاً عن البحث عن الذات. إذ بعدما انطلقنا من السؤال: من نحن؟ اكتشفنا أننا نواجه سؤالاً آخر هو: ما هو الغرب؟

٢ ـ من النقد الأيديولوجي إلى مفارقة العقل العربي والإسلامي

يقدم الكاتب كمال عبد اللطيف في كتابه **درس العروي**، ملاحظةً قوية وممتازة بشأن منطق التفكير التاريخي عند عبد الله العروي ـ كتاب

---

(٥٨) العلوي، **الإيديولوجية والحداثة: قراءة في الفكر العربي المعاصر**، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٥٩) لمزيد من التفصيل في آلية القياس: النحو والفقه والكلام والفلسفة... يمكن العودة إلى: الفصل الخامس بعنوان: «التشريع للمشرع: ١ ـ تقنين الرأي والتشريع للماضي»، والفصل السادس بعنوان «التشريع للمشرع: ٢ ـ القياس على مثال سبق» من كتاب: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٨ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ دار النشر المغربية، ٢٠٠٠).

لقد صدر للأستاذ عبد الله العروي طبعة جديدة منقحة من كتاب **الأيديولوجية العربية المعاصرة**. وقد تناول في مقدمته المحاور التالية: ١ ـ الترجمة والتعريب، ٢ ـ الترجمة والتحديث، ٣ ـ النقد والإبداع... ويرنو العروي من ورائها انتقاد تراجمة اليوم الذين نقلوا كتابات العروي في سياق الركاكة والارتباك.. كما أراد الحث على الاهتمام بالترجمة كمدخل أساسي لعالم الحداثة والإبداع.

الأيديولوجية العربية المعاصرة (١٩٦٧)، وكتاب **العرب والفكر التاريخي** (١٩٨٣) ـ بحيث قدم رؤية العروي للنمذجة الثلاثية «لممثّلي الثقافة العربية: الشيخ، والسياسي الليبرالي، وداعية التقنية»، إلّا أن المؤرخ المغربي قد اعتمد في كتاب **العرب والفكر التاريخي**، على نمذجةٍ ثنائية بناءً على منطق الفكر كأساس للتقسيم. وهو الأمر الذي أصبح فيه المثقفون «ينقسمون في نظره إلى صنفين: أغلبية تفكّر بحسب مبادئ المنطق السلفي، وأقلية تفكر بمنطق ليبرالي انتقائي»[٦٠]. وأكثر من هذا، فإن الناظر في **الأيديولوجية العربية المعاصرة** يتيقّن هيمنة المنطق التقليدي على جُلّ بنيات المجتمع وطريقة تفكيره، وإن كان العروي ينتقد السلفي والليبرالي الانتقائي على السواء.

وفضلاً عن هذا وذاك، فقد وسم عبد الله العروي دراسة بـ «منهج الفكر المغربي المعاصر» في كتابه **العرب والفكر التاريخي** (١٩٨٣). وهي دراسة تروم بيان خصائص البنية السلفية التقليدية، ومحاولة تفكيك محتواها المعرفي والأيديولوجي، وتقريب رؤيتها للعالم وسائر الأشياء (weltanschaung)... يقول العروي: «الحكم على التفكير السلفي لا يجب أن يقتصر على الماضي فقط، بل «بالنظر إلى متطلبات العصر، أي ما وصلت إليه مجتمعات أخرى تحيط بنا، تنافسنا وتهدّدنا»[٦١]. وإنه على الرغم من ثورة السلفية، ثورة المحدّثين على الفقهاء، وثورة المصلحين ضد المحافظين، فإن «من الواضح أن هذه الثورة تبقى وفية للمنهاج العام... وكذلك نزاع السلفية وأعدائها... لن ينتهي بانتصار أحد الخصمين على الآخر؛ لأن الاثنين يسبحان في محيط واحد»[٦٢]. وهذا يعني أن منطق التقليد واحد مهما تعدّدت أشكاله وأطيافه.. ويبدو أن المعيار هو الموقف المعرفي للفكر السلفي من الغرب أو أوروبا الحديثة. سواء أكانت تلك السلفية مشرقية أم مغربية، أو كانت «سلفية النصوص» أم «سلفية الأصول»..؟! بيد أننا أمام هذه المظاهر التقليدية للفكر السلفي التقليدي، نجد السلفي الوطني علال الفاسي يراهن بحماسة شديدة

(٦٠) عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٦١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٨٣)، ص ٣٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

على العقل والحرية. يقول الفاسي: «ما وصلت إليه الدول المتقدمة من قوة وازدهار، كان بفضل الثقة المطلقة في العقل وحرية الفكر، ولا قوة للمسلمين ولا نهضة لهم إذا لم يجعلوا العقل أداة لهدفهم، ذلك هو الدرس الذي ينبغي للمسلمين الاستفادة منه كي يتخلصوا من الاعتقادات المكرسة للجمود والرافضة للتجديد»[٦٣]، وهذا التصور «التنويري» هو من ثمرات تفكير المثقف المخزني الحجوي الذي تعامل مع الواقع التاريخي بعقلانية تُقدّر العواقب والمنافع.

لكن، انظر إلى مؤرخ الدولة السعدية محمد بن الصغير الإفراني المتوفّى سنة ١٦٦٩م، الذي لم يتمكّن من إلقاء دروسه في التفسير في جامع ابن يوسف في مراكش. والسبب أن «الطلبة رفضوا الاستماع إليه بدعوى أن المحاولات السابقة أثبتت أنه كلما درّس التفسير في المدينة انحبس المطر»[٦٤]. وهذا هو منطق التقليد (Tradition) الذي ما زال يصمد ويستمر أمام رياح التغيير والتجديد.

ويتحصّل مما تقدم، أن خطاب الأصالة في الكتابة النهضوية العربية يعرف تحولات وارتداداً في الحقل المعرفي. ومعيار هذا التغير أو التقهقر

---

(٦٣) بادو، **الأثر الشاطبي في الفكر السلفي المغربي**، ص ١٥٠، و Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: F. Maspero, 1977).

لقد ربحت الإشكالية السلفية ميدان الصراع بمقارنتها بالإشكالية الليبرالية التي لم تتقدم إلا في بعض البلدان العربية. وهذا ما أشار إليه بلقزيز بقوله: «إن نقد العروي لإخفاق الدولة في إجراء الإصلاح ـ مع حاجتها إليه ـ كان، في وجه من وجوهه، نقداً لتجربة الإصلاح الكولونيالي أيضاً؛ لتردُّده، ومحدوديته، بل وإصراره على الحفاظ على الجوهر التقليدي للدولة بذريعة الحفاظ على مكانة السلطان في نظام الدولة». انظر: عبد الإله بلقزيز، «التاريخانية والحداثة،» **الفكر العربي المعاصر**، السنة ٢٩، العددان ١٤٦ ـ ١٤٧ (شتاء ٢٠٠٩)، ص ٤٤.

(٦٤) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٣٦. في كتابه: Abdallah Laroui, *Islam et histoire: Essai d'epistémologie*, champs histoire (Paris: Flammarion, 2001),

لا يتحدث العروي في هذه المحاولة الإيبيستيمولوجية عن الإسلام في التاريخ، ولا عن التاريخ في الإسلام. كما إن الرجل لا يتطلّع إلى كتابة تاريخ المجتمعات، أو تاريخ عمل المؤرّخين المسلمين، بل مقصده هو تحليل فكرة التاريخ عند مفكري الإسلام، والعلاقات بينها وبين التقليد والثيولوجيا والحكمة. . . (ص ١٣٢ ـ ١٣٣).

فهذا محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي في فاس (١٨٧٤ ـ ١٩٥٦) الذي كانت دعوته تتميز بجرأتها في الثورة على منهج السلفية التقليدية ومفاهيمها والدعوة إلى منهج أصولي بديل يعتمد على المنحى المقاصدي في التعامل مع القضايا والأوضاع. انظر: بادو، **الأثر الشاطبي في الفكر السلفي المغربي**، ص ٦١.

يعود إلى الواقع التاريخي. ورنحن نعلم أن السيد محمد رشيد رضا قد تخلّف عن النداء بأفكار أستاذه الإمام محمد عبده، بل أكثر من ذلك ـ كما سنرى ذلك في القسم الثاني ـ شرع رضا بتحريف أقوال الشيخ عبده والتلاعب بها. ثم ألم يكن عبد الحميد بن باديس على مقربة من أفكار الشيخ الأزهري علي عبد الرازق، لولا منطق التقليد الذي تشبع به بن باديس؟.

هذه كلها، في رأي العروي، تمثّل الفكر السلفي التقليدي، مهما اختلفت طرق التعاطي مع الواقع التاريخي ومتغيراته؛ إذ إن هاجس ذلك الفكر هو: «كيف يمكن الحفاظ على الثوابت الأصلية مع قبول موجة الإصلاح والتحديث؟».

إن التقليد والسنّة هما الدعامتان الأساسيتان للنزعة الانتقائية والتوفيقية في الخطاب العربي والإسلامي، أعني التعاطي «البراغماتي» مع الأفكار والمنجزات الحديثة، والعمل الدؤوب على حفظ الهوية من التصدّع وحفظ التراث من الضياع إزاء التبدّل والتجديد. يقول العروي: «هكذا يمكرون بمكر التاريخ، باسم فترة زمنية وجيزة، فترة مسطحة ومختزلة، مصححّة ومنقّحة، يُطلب من التاريخ أن يتوقف هو الآخر عند حدّه، يُؤمر بأن لا يتجدد أبداً ولا يتطور، ولا يتنوع ولا يتطور. بعبارة أوضح، يُلزم بأن يتنكر لمضمونه ومغزاه. ويفعل أهل السنّة ما يفعلون ولسانُ حالهم يقول: ما الفائدة في تكرار ما قد تحقق بالفعل، إذ ما تحقق هو الحق الجامع المانع، الكافي الشافي؟ وبالطبع، تحت هذا الضغط الهائل يتعثّر التاريخ. ما تبقى له من قوة يستهلكها في ممانعة التغير حتى يحافظ على الوضع المتعثر. عندها لا يمكن استئناف الحركة إلا بدافع خارجي، دافع دنيوي. أعني قبل أن يحصل ذلك، تغزو السنّة، أي ذهنية التقليد والاتباع، كل مظاهر الحياة الفكرية والسلوكية. .»[٦٥].

وبعد، فإن المثقف السلفي ـ سلفية النصوص أو سلفية الأصول ـ يسعى على الدوام إلى الحفاظ على الثوابت الأصلية للأمة الإسلامية وهو الأمر الذي

---

(٦٥) العروي، **السنة والإصلاح**، ص ١٥٠.

ويقول الدكتور العروي في السياق ذاته: «النتيجة واضحة وهي أن منهج السنّة، اعتماد الاتّباع ونبذ الابتداع، يؤدي حتماً، بوعي أو بغير وعي، إلى ثقافة سمع ولسان، وفي تعارض بارز مع ثقافة عين ويد، التي قوامها الملاحظة والممارسة» (ص ١٤٨). انظر: مراجعة يوسف بن عدي لكتاب: العروي، «السنة والإصلاح».

يجعله في بعض الأحيان يقع ضمن شراك التراجع والقفز على الواقع والتاريخ. وهذا طبيعي، عند عبد الله العروي؛ لأنه فكر لاتاريخي. لكننا نميز في تاريخ الفكر بين لحظات مختلفة في النظام المرجعي للفكر السلفي: الإصلاحية، والسلفية التقليدية، والإحيائية الإسلامية، والصحوة الإسلامية، والسلفية الوطنية... إلخ. وهي «خطابات» تدل على الاختلاف البارز في وتيرة تعاملها مع مكتسبات الغرب الحديثة وتحولات الواقع العربي والإسلامي. والظاهر أن الحكم على هذه «السلفيات» على أنها غير تاريخية هو أمر فيه نظر. والشاهد الأمثل على ذلك أن السلفية الوطنية في فكر علال الفاسي تنطلق من السياسة لتنظر في الدين. وهو وعي ينمّ عن مواجهة السياسة الاستعمارية الفرنسية وأهدافها الخبيثة في زرع الفُرقة والانشقاق بين العرب والبربر من خلال محاضراته ودروسه وتأليفاته. وقد اعتمد هذا الوطني على اللغة العربية التي لها «أثر فعّال في تكوين الأفكار وفي خلق الاتجاهات»[٦٦]. وهذا تعبير عن المضامين الوطنية والقومية في فكر علال الفاسي التي لا نجدها بالقوة نفسها في النظر والتأمل في شؤون السياسة والفكر والدين.

رابعاً: في محدودية الفكر السلفي: نحو بناء القطيعة

١ ـ عقل العقل أو العقل المطلق

يلاحظ على الكتابة العربية الإصلاحية أنها كتابة سياسية وأيديولوجية أكثر منها فكرية ومعرفية. وهو الهاجس السياسي الذي ساهم في تحوّلات التفكير العربي الإصلاحي من وعي بالفارق إلى الوعي بالمماثلة والمقايسة، ثم إلى الوعي بضرورة التأصيل النظري. لكن، ما زال هذا الفكر لم يقلع عن بنيات المنطق التقليدي، من انتقائية وتوفيقية. لهذا نحتاج إلى ثورة تاريخانية ضد الكثير من «الأوهام والأخطاء بما عرفه وعاشه من ثورات سياسية واجتماعية ومعرفية واقتصادية وأيديولوجية، وهو من جانب ثانٍ يحكم كنتيجة

---

(٦٦) انظر: الكروي، «أبعاد المضمون القومي العربي في فكر علال الفاسي»، والصادقي العماري، «أبعاد التعريب في فكر علال الفاسي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٦٧ (أيار/مايو ٢٠٠١).

يمكن القارئ الرجوع إلى كتاب: عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**: **نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**.

لما استخلصه من الدرس أعلاه»[٦٧]. وهذه ـ لدى العروي ـ هي الثورة الثقافية المناهضة لجميع أشكال التقليد والجمود. وقد ترتّب على ذلك أن النزعة التاريخانية (Historicisme) هي الفهم العقلاني للتاريخ من حيث هو مجال للنسبي[٦٨]. لهذا كان التاريخ المكتوب يخضع لتصور للزمان والحقيقة، أعني الحقيقة المطلقة للإنسان في التاريخ، والحقيقة النسبية ـ تدريجيّاً ـ تنكشف من قبل الإنسان ومن أجل الإنسان.

ولعلّ منطق التاريخاني يعمل على اختيار لحظة من لحظات التاريخ باعتبارها لحظةً مكثفة في شخص رجل دولة أو طبقة أو أمة. . . إلخ. وهو اختيار فكري وأيديولوجي لا رجعة فيه «المستقبل عوضاً من الماضي، والواقع عوضاً عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم»[٦٩]. ومن ثمة، تصبح لحظة الإمام عبده في فكر عبد الله العروي ـ كتابه **مفهوم العقل** (١٩٩٦) ـ هي لحظة مُجسِّدة لمفارقات العقل العربي ـ الإسلامي.

من المؤكد أن من بين الأسباب المبرّرة لعودة المؤرخ عبد الله العروي إلى دراسة الإمام محمد عبده، هو أن صورته قد «تغيرت، في أعين الكثيرين، لم يعد ذلك العالم المصلح الذي يرجع إليه الفضل في بثّ روح التطور والتحرّر من أغلال الجمود في جُلّ البلاد العربية وفي قسم كبير من العالم الإسلامي، وإنما أصبح يُتهم أنه زجّ بالحركة الإصلاحية في متاهاتٍ أدت إلى أبواب موصدة. أصبح الدارسون يركزون على شخصيته لا على أفكاره وعلى نشاطه السياسي»[٧٠]. وهكذا عمل الكاتب على استحضار فكر عبده لتفكيك عناصره ومحتواه المعرفي والأيديولوجي، باعتباره يمثّل ملامح الخطاب الإصلاحي الحديث.

---

(٦٧) Laroui, *Islam et histoire: Essai d'epistémologie*, p. 125.

(٦٨) العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢٢.

(٦٩) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**: **مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٢٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٢. يقول الدكتور حسن حنفي: «حاول فرح أنطون تمثُّل الاستشراق والترويج له اعتماداً على رينان. وحاول محمد عبده تأسيس علم الاستغراب اعتماداً على تجاربه الشخصية ومعرفته بحياة الأوروبّيين وإقامته بينهم عندما لحق بأستاذه الأفغاني منفيّاً إلى باريس. **الأول**، يمثّل الخارج ويجعله نمطاً للداخل ونموذجاً له، **والثاني**، يمثّل الداخل ويجعله نمطاً للخارج ونموذجاً له». انظر: حسن حنفي، «العقل والحرية بين فرح أنطون ومحمد عبده: سجال «الجامعة» و«المنار»،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩).

لقد كان الإمام محمد عبده يقف في سجاله مع الغرب إزاء معطيات موضوعية منها أن أوروبا المشاهدة، ليست أوروبا الغازية. بل هي أوروبا المتقدمة في القرن التاسع عشر. أعني «ما بعد الثورة البروتستانتية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية الديمقراطية، والثورة العلمية التكنولوجية»[٧١]. وهو الأمر الذي ساهم في إدراك، الشيخ عبده، الفارقَ بين الغرب والشرق، بين المسلمين والأوروبيين. ومن المؤكد أن هذا الوعي بالفارق والهوة الهائلة بين الأمّتين (العربية والغربية) قد جعل خطاب الإصلاحية العربية ـ النهضة الأولى ـ تؤسس مفاهيمها النظرية والفكرية على ثنائيات: العلم والإيمان، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الماضي والمستقبل، الاستقلال والتبعية، التخلف والتقدم. . . لهذا السبب وغيره، كان الإمام محمد عبده في طريق تفكيره أكثر انسجاماً مع الواقع المتغير.

يقول عبد الله العروي إن منطق المصلحة في كتابات عبده «يدل على أنه كان أكثر وفاء لواقع مجتمعٍ فقد وحدته بسبب تصادمه مع الغرب»[٧٢].

وهكذا فإن نقطة الارتكاز في لحظة الشيخ محمد عبده ليست في ذهنه فحسب، بل إنها أيضاً محكومة بالعام الخارجي الموضوعي وهو: «الغرب». أي لماذا تقدّمت أوروبا وتأخر أهل الإسلام؟ لعل الإجابة عن هذا الإشكال قد دفع بالإمام عبده إلى إعادة النظر في الماضي التاريخي للعرب والمسلمين، ومحاولته الوقوف عند الآفات الحائلة من دون تقدم الأمة العربية والإسلامية اليوم. وقد ردّ ذلك إلى التقليد والانغلاق. يقول الإمام عبده: «هذا مجمل من تاريخ العلم يُنبئك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين، وكيف عبثت به في نهاية الأمر أيدي المفرقين حتى خرجوا عن قصده وبعدوا به عن حدّه»[٧٣]. بل وأضحى من المقبول لدينا أن نلحظ أهل الإسلام «يقرأون القرآن بلسانهم ويفنّدون بأفعالهم». وهذه هي المفارقة العجيبة في العقل الإسلامي.

---

(٧١) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٤٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٧٣) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ط ١٧ ([القاهرة]: دار المنار، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م)، ص ٢١ ـ ٢٢. يقول الإمام أيضاً: «علا صوت الإسلام على وساوس الطغام، وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والاعلام، ـ أعلام الكون ودلائل الحوادث ـ وإنما المعلمون منبهون ومرشدون وإلى طريق البحث هادون» (ص ١٥٨).

ويترتب على هذا، أن عبد الله العروي قد أمعن النظر في تلك المفارقة من خلال ربط عقيدة النصارى بسلوكهم، وعقيدة المسلمين بسلوكهم وأفعالهم. ثم ربط عقيدة الإسلام بعقيدة المسيحية. وهذه عملية سوسيولوجية وأنثروبولوجية تتطلع إلى استنباط طبيعة العقيدة من سلوكات المُعتقِدِين (مسلمين ومسيحيّن).

يعتبر العروي أن المفارقة الذهنية تتجلّى في كِلا المجتمعين: المسيحي والإسلامي؛ فالإسلامي يستمد قناعاته وسلوكاته وتعاليمه من الإنجيل. هذا الأخير الذي يحث على الزهد في العلوم ومنافعه و«من اعتقاد في الخوارق والكرامات، ومن مجافاة للعقل»[٧٤]. وأما المسيحي، فيغترف قناعاته وأفعاله ونواهيه وأوامره من القرآن الذي يدعو إلى العلم وإعمال النظر والعقل والتدبير. بيد أن حال الأمتين في معرض المفارقة. يقول الدكتور العروي: «نجد مجتمع الغرب متقدم، غير زاهد في الدنيا، بل مقبل عليها بشدة. أما ما يدعو إليه القرآن فنجد نقيضه وضدّه في المجتمعات العربية الإسلامية التي تعيش الجهل والتواكل والكسل»[٧٥]. ويعني هذا أن محمد عبده «كان من أشد أعداء المتوكلين والمتكاسلين، والذين يعتقدون أن الدين يحثّهم على الجبر، وأنهم مسلوبو الإرادة، بل هو يرى أن الدين جاء لتحرير الإرادة، وعليه فهو جاء لتجسيد الحرية، لا للقضاء عليها، وهي السبيل الوحيد للنجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية، ولا بد لها من أن تنصرف عن عقلية الاعتقاد بالجبر، وتوقظ قيم الأخلاق، وتتمسّك بالعزة القومية، والحرص على كرامة الإنسان»[٧٦].

---

(٧٤) العروي، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢، إذ يمكن الاطلاع على خلاصات القسم الأول بعنوان «العقل والعلم»، وكذا مقارنتها بالخلاصة العامة تحت عنوان «الاسم والفعل: ٣ ـ مفارقة».

يقول عبد الله العروي: «مفارقة حقيقية، وإن كانت مستترة ولا تبدو واضحة إلا إذا انتقلنا إلى مستوى أكثر تجريداً، وعند ذاك لا يخص المجتمع الإسلامي، إذ تربط بعلاقة العقل بالمعقول، علاقة العقل البشري وما يتوخى عقله».

(٧٦) إسماعيل زروخي، «فلسفة الحرية (ملف): الحرية في الفكر العربي الحديث،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩)، ص ١٥٧. كما يمكن مراجعة المقالة المحررة من قبل عبد الأمير الأعسم في العدد نفسه من مجلة **المستقبل العربي** بعنوان: «فلسفة الحرية (ملف): إشكالية الحرية: مقاربة بين فلسفة الحرية وحرية الفلسفة في فكرنا المعاصر». وهي مقالة نقدية لطبيعة حضور الحرية في الفكر العربي المعاصر والمشكلات التي واجهها الكثير من الدارسين العرب المعاصرين. يقول الأعسم: «وليس عيباً علينا أن نعترف أن صياغة مفهوم الحرية، ومن ثم التنظير في إشكاليتها، هما من مهمات فلاسفتنا النهضويين الجدد في =

وهكذا، فإن مفارقة العقل العربي والإسلامي تتمثّل لدى المفكر المغربي العروي في معرض علاقة العقل بالمعقول في نموذج نقد البديل السلفي للإمام محمد عبده. ومن المؤكد أن الفقهاء وأهل النظر من المتكلمين والفلاسفة محكومون بعقل مطلق أو عقل النص، الذي لم يكن من الأمر الهين واليسير مجاوزته وتخطّي معالم العلم المطلق المسيّج بحدود العقيدة والشرع.

فقد تحصّل مما تقدم أن عبد الله العروي قد رسم جملة من الخلاصات الأساسية بشأن مآزق المفارقة. وهي كالتالي:

«أ ـ عقل النص هو مرآة العالم والإنسان، وبه نحصّل العلم البرهاني القطعي اليقيني.

ب ـ النظر في العقل هو الآخر نظر في شيء ما، ذلك الشيء يعود بالضرورة ليحل في عقل أعلى وأعم، أي في مطلق. أي علم مطلق لا بد أن يكون علماً كلامياً، وكذلك أن منطق الكلام هو منطق القول عن الكون الذي لا بد أن يكون منطق المطلق.

ج ـ عقل المطلق هو منطق الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، وعقل الواقعات هو عقل أفعال البشر المتجدّدة.

د ـ انحصار المفارقة العامة في منطق الاسم الذي ينطلق من النص كمجموعة من أوامر وأسماء وحدود، ومنطق الفعل الذي يتجلى في ما هو ملموس أو عملي»(٧٧).

ولعل قائلاً يقول: لكن ما السبيل لمجاوزة هذه المفارقة الذهنية الملازمة للفكر العربي والإسلامي على حد سواء؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل لدى الكاتب عبد الله العروي هو طريق الأخذ بأسباب الحداثة.

إن الحداثة في فكر عبد الله العروي هي «طي صفحة الماضي» أو «القطيعة التامة» مع الموروث الثقافي العربي التقليدي. وهذا لا يتحقق إلا بشروط موضوعية وذاتية، أي محاولة المثقف العربي أن تكون لديه الجرأة

= راهن فلسفتنا العربية المعاصرة، للدفاع عن العقل والحرية؛ لأن من واجبنا الفلسفي ومسؤوليتنا على مستوى البحث أن نقف ضد هؤلاء الذين يناهضون العقل والحرية معاً (. . .) لأن من غير الحق في شيء أن تكون الحرية بلا فلسفة، كما إن ليس من المنطق أن تؤسس فلسفة بلا حرية» (ص ١٢٦).

(٧٧) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

والحسم ما بين الماضي والمستقبل. وغني عن البيان أن انتقاد العروي للبديل السلفي (الإمام عبده) هو اختيار لحظة من لحظات الفكر العربي تقع عندها بؤرة الارتكاس والتراجع. والعمل على تشخيص الأزمات والمآزق من خلالها. وهذا هو المنطق التاريخاني. يقول العروي: «يعيش المثقف عندنا في عالمين منفصلين، يواجه يومياً مظاهر التخلف واللامعقول وهي كلها مظاهر تدل على الدوام عن عدم استيفاء شروط الحداثة في مجتمعنا، يتألم منها ويتشكّى، لكنه عندما يكتب فإنه يبقى سجين المرويات والمقروءات، يفعل كما لو كان يعيش في مجتمع متقدم. كنا نلاحظ ذلك في بلاد الشرق، في مصر ولبنان، ونتعجّب منه، فإذا بنا نلاحظه اليوم في المغرب كذلك»(٧٨). بل أكثر من ذلك، فإن مشكلة التراث لدى العروي لا تفيد إلا في بيان محدودية الموروث الثقافي والفكري وانسداد أفقه التاريخي. يقول العروي: «جاءت فكرة القطيعة التي مؤداها القول باستحالة إيجاد أجوبة عند أجدادنا عن مشكلات لم تطرح إلا بعد القرن الثامن عشر، ولكل من يتحدث عن التراث من دون أن يقوم هو نفسه بهذه القطيعة، ومن دون أن يفهم بأنه قد حصلت في القرن التاسع عشر قطيعة بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء وليس بالنسبة إلى أوروبا فحسب، وظهرت مشكلات لا يمكن مواجهتها بالرجوع إلى التراث كيفما كانت هوية هذا التراث، أي إذا لم يقبل المفكر العربي بهذه القطيعة، فإنه يدخل في متاهات لا حصر لها نتيجة قيامه بمقارنة ما تستحيل مقارنته، ويقول أفكاراً عن أصول لم تكن موجودة في الماضي، فموقفي من أبسط ما يكون ويدخلني العجب كلما بدا للبعض أنه غامض وملتبس»(٧٩).

لا بد من الانتباه إلى أن القطيعة المعرفية أو المنهجية لدى المؤرخ عبد الله العروي لا تعني إقصاء التراث ولا إلغاءه بشكل عفوي وتلقائي. بل إن

---

(٧٨) عبد الله العروي، «التحديث والديمقراطية،» حوار معه في: مجلة **آفاق**، العددان ٣ ـ ٤ (١٩٩٢)، ص ١٥٨.

يمكن القارئ مراجعة: عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي** (طبعة بيروت)، و Mohamed Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain* (Paris: Editions le Fennec, 2005), pp. 25-32.

(٧٩) نور الدين أفاية، **أسئلة النهضة في المغرب** (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٠)، ص ٧٦.

الترقّي إلى فكرة الانقطاع عن الماضي لا يتم إلا بدراسة التراث دراسةً علميةً ثم بعد ذلك تجاوزه نحو عالم الحداثة، عالم القيم الكونية. لذا لا يخفى على القارئ مدى معرفة العروي بالثقافة العربية والإسلامية. ويكفينا التذكير بسلسلة المفاهيم: **الأيديولوجيا**، و**الدولة**، و**الحرية**، و**التاريخ**. . فضلاً عن كتابه **من ديوان السياسة** (٢٠٠٩) الذي لا يخرج عن الاهتمام بماضي الأمة (السياسي) باعتباره من العوائق الإيبيستيمولوجية أمام النهضة والتقدّم. وهو ما عبّر عنه العروي بقوله: «لا بد لنا فيه من تربية مخالفة بل مناقضة لتربية الأم، هي التربية المدنية. وهذه التربية تتمثّل بالضرورة تجارب غير تجارب الأم. تتغير اللهجة، تتجرد المفاهيم، يتسع الأفق، تكثر المثل وتتنوع التصورات»(٨٠).

وهكذا، فإن عبد الله العروي إنما يطمح من طريق نقد البديل السلفي «لمحاولة ترتيب مظاهر القول الإسلامي في مختلف تحليلاته، [و] استخلص بعد ذلك أن الذهنية الناظمة لتفكير محمد عبده هي الذهنية الكلامية وهي ذهنية ترى أن العقل هو عقل النص»(٨١). . وينجم عن هذا أن الفكر العربي والإسلامي من المنظور التاريخاني هو فكر محدود. والشاهد على ذلك أننا من المستحيل، كما يقول العروي، أن «نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملاً. إذ يستحيل علينا نحن القرّاء أن نرى العناصر المكونة بدون استحضار المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهومَ الحرية مكتملاً، ولا عند الشاطبي مفهومَ الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهومَ التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً»(٨٢).

فهذا النص ـ المشار إليه أعلاه ـ يثبت بصورة بارزة أن هناك مسافةً تاريخية ومعرفية بين الذات العربية والإسلامية وبين أوروبا المتقدمة. تلك المسافة التي تتخذ شكل الصراع بين التراث والحداثة. إن ثقافة الحسم في ثقافتنا العربية، وفق العروي، لصالح اللحاق بالركب الحضاري، هي التي

---

(٨٠) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ١٤٧. يقول العروي في المعرض ذاته: «لا ديمقراطية مع الأمّية: القاعدة صحيحة، لكن في مستوى محدد، مستوى الدولة الوطنية. كل مقومات هذه الدولة تناقض الأمية أي ثقافة الأم. لا جدال في أن الأمية، التربية الأولى، تعرقل بلورة الوعي بالمواطنة وما تستلزم من اعتزاز بالنفس واستقلال بالرأي والتحرر من عقال الأسرة والعشيرة والقبيلة» (ص ١٢٦).

(٨١) عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، ص ٧٦.

(٨٢) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٥ ـ ١٦.

تحتاج إلى إرادة قوية. يقول العروي: «لذا لا بد أن نكف ونتراجع عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين، وأن تراث العمل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن»[٨٣].

ولعلّ محاولات العروي في نقد التصور التاريخي لدى المسلمين القدامى ـ في كتابه **الإسلام والتاريخ: محاولة إيبيستيمولوجية** (١٩٩٩) من المحاولات الجادة للتفكير في محدودية الثقافة العربية، وبالتالي رسم معالم القطيعة المأمولة.

٢ ـ في أفق التاريخانية والحداثة

إن النزعة التاريخانية في فكر عبد الله العروي ترتبط بمعضلة «التأخر التاريخي» الذي تقع تحت نيره الأمة العربية. ومن هنا كان ضرورة الأخذ بماركس الأيديولوجي الذي «سيبقى حيّاً يُبعث ما دامت هناك بقعة متأخرة في العالم»[٨٤]. وعلى هذا، فإن منطق التاريخانية أنها «تقرّر التطور، تنفي حرّية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلّه التاريخ في شخص، دولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد». وينجلي من هذا أن الثورة الفكرية والثقافية ـ كما يقول العروي ـ «تمس المنهج، لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة. هي: التنمية، الديمقراطية، الاشتراكية، والوحدة»[٨٥].

ومن البيّن أن اختيار العروي فِكرَ محمد عبده باعتباره تجسيداً تاريخيّاً لمفارقات العقل العربي والإسلامي، بل والعودة إليه في كتاب **مفهوم العقل** (١٩٩٧) بعد ثلاثين سنة من تأليف **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، دليل على أن الفكر التقليدي ما زال متجذراً في فكرنا وحياتنا اليومية. والحال أن على من «أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية: أي بنقد الفكر التقليدي السائد»[٨٦]. وذلك على أساس استحضار ماركس الناقد للتأخّر التاريخي. إذ هو الخيار الأمثل بالنسبة إلى مثقف العالم الثالث. وهذا ما سمّاه

(٨٣) العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢١.
(٨٤) العروي، **العرب والفكر التاريخي** (١٩٧٣)، ص ١٨١.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

العروي بـ «الماركسية التاريخانية». هذه الأخيرة التي لا تجافي منطق الليبرالية في الفكر العربي. إننا في حاجة إلى «استيعاب مكتسبات الليبرالية من دون المرور من مرحلة الليبرالية». إنها «دعوة راهنت ـ على الأقل حين أطلقها في نهاية الستينات ومطالع السبعينات ـ على إمكان تأسيس مشروع مجتمعي تقدُّمي بقيادة حركة ثورية مسلّحة بماركسية تاريخانية يستوعب مطالب الحداثة الاجتماعية والسياسية والثقافية في أفق تجاوُز جدلي لليبرالية نفسها: مرحلة تاريخيةً ونظاماً سياسيّاً ومنظومةً فكرية»[٨٧].

واللازم عن هذا القول، إن نقد البديل السلفي في فكر عبد الله العروي قد كان في معرض التفكير في مدى محدودية وانسداد فكر الإمام بمرجعيته التقليدية، التي تتجلّى اليوم وبقوةٍ في خطاب الأصالة.

ومن ثمة كانت لحظة الشيخ محمد عبده لحظة التجسيد لمآزق التأخّر التاريخي في الفكر العربي. ومن المؤكد أن العروي، داعية الحداثة والتقدم والتاريخانية، لم يكن له إلا «أن يساجل أطروحةً لا تعرض على المجتمع العربي و[لا] على الثقافة العربية سوى المزيد من التمسك بما يرى فيه وجوهاً للتقليد والتأخر التاريخي، وسبباً متجدداً لتكريسهما. وهي مساجلة لم يكن منها مفر، ليس فقط لأن نقد التقليد والتأخّر التاريخي يفضي إلى نسف ما يدفع إلى تلميعه ولو باسم «العلم الاجتماعي» والمناهج الحديثة، وإنما أيضاً بسبب الحاجة إلى مقارعة دعوات الأصالة الجديدة المنبعثة..»[٨٨]. كل ذلك من منظور النزعة التاريخانية (Historicisme) من حيث هي استيعاب للتاريخ كمجال للنسبي[٨٩]، وفي منأى عن الثيولوجيا (Theologie) التي استبدلت ـ كما يقول العروي ـ التاريخ بالمصير (Le Devenir). يعني هذا النظر إلى الإنسان وأفعاله وسلوكاته من خلال رؤية فوق إنسانية ـ أزلية[٩٠]. والواقع التاريخي يكشف لنا أن نقد أيديولوجيا الأصالة أو التقليد، ليس في علاقتها بالماضي، ولا من حيث علاقتها بالقيمة الأخلاقية فحسب. بل إن نقد تلك

(٨٧) بلقزيز، «التاريخانية والحداثة،» ص ٣٢. يمكن مراجعة الدراسة ذاتها في كتاب: بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٨٩) Laroui, *Islam et histoire: Essai d'epistémologie*, pp. 125-126.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٩١.

الأيديولوجيا التقليدية ـ كما يقول العروي ـ له علاقة ببرنامج مجتمعي[٩١]. وهذا هو الفكر التاريخي (=التاريخانية) والمنطق الحديث.

ويتحصّل مما تقدم، أن دراسةً نقدية للبديل السلفي (الإمام عبده) في كتابات عبد الله العروي هي، في الواقع، دراسةُ نموذج يمثل ذلك العقل المطلق أو عقل النص المحاصر والمحدود بأسئلته وطموحاته.

وغنيٌّ عن البيان أن طريق تجاوز التراث العربي ومحدوديته، في رأي العروي، هو إحداث «القطيعة مع التراث»[٩٢] أو «طيّ الصفحة»[٩٣]، وهي مقدمات جذرية لتقويض مرتكزات الفكر التقليدي وإنهاء «التأخر التاريخي»، نحو اللحاق بقيم الحداثة الكونية والإنسانية. من هنا «جاءت الدعوة إلى الانفتاح على العالم العصري الممثل في العالم الغربي»[٩٤]. وبعد، فإن نقد التقليد والنزعات الانتقائية والتلفيقية في السياق العربي الحديث والمعاصر غير مُجدي، ما لم يصاحب هذا الأمر ثقافةُ الحسم مع الموروث التراثي. يقول العروي في هذا الصدد: «الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداءً من القرن السادس عشر إلى يومنا هذا [...]، أما التردّد وعدم الحسم بدعوى التوسط، فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا»[٩٥]. هذا التصور التاريخي الحداثي الذي ما زال العروي يناضل من أجل تحقُّقه في فكرنا العربي المعاصر.

---

(٩١) انظر مقابلة معه تحت عنوان: Abdallah Laroui, «Une sociologie des intellectuels s'avere necessaire pour devoiler les carences actuelles,» *L'Opinion* (13 novembre 1981) (Symbole et idéologie), p. 40.

(٩٢) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٩٤) العروي، «التحديث والديمقراطية،» ص ١٥٧.

يقول العروي: «يجوز لألان توران (Alain Touraine) أن ينتقد مفهوم الحداثة، هل يجوز لأستاذ مغربي أن يردد كلامه بدون التفاتة إلى ما يحيط به من سلوك سابق على عهد الحداثة؟ أحاول دائماً، فيما يخصني، أن أنطلق مما يحيط بي، إن انتهيت إلى عبارات وتحليلات بالغة التجريد..» (ص ١٥٨).

(٩٥) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٣٦٣.

إجمال ومناقشة

لقد كان اختيار المفكر المغربي عبد الله العروي نقد البديل السلفي (الإمام عبده) يستند إلى إبراز مفارقات العقل العربي الإسلامي ومحدوديته. وذلك أن الإصلاحية السلفية مع محمد عبده لم تتجاوز مقومات الفكر التقليدي ومرتكزاته، على الرغم من مجهودات المثقف السلفي في مسايرة الواقع وتحولاته المستمرة. وبهذا الاعتبار، كانت دعوة العروي للقطيعة مع الموروث التراثي القديم الذي بقي يتحلّق حول مدار النص والعلم المطلق.

ويترتّب على هذا ضرورة الأخذ بأسباب الحداثة والانقطاع عن أحلام «القدامة»، حتى نتمكن من اللحاق بالركب الحضاري الغربي. ومن المؤكد أن هذا الأمر لا يتحقق إلا من خلال، وفي إطار، التاريخانية الموضوعية[(١)]

---

(١) سنشير في هذا الهامش إلى ملاحظتين، وهما كما يلي: أ ـ لقد كتب الدكتور محمد الشيخ كتاب: **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر** (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٤)، الذي كتب برعاية لغوية ممتازة وتنسيق محكم في تناول الأفكار الفلسفية الحداثية لدى المغاربة، كما صاغه في قالب من المناظرة والمحاورة قصد إدراج نماذج من مفكري المغرب في معرض الحوار والسجال، ومحاولة إنهاء ـ بشكل تام ـ حالة الانقطاع بين هؤلاء المفكرين التي أضحت آفة الفلسفة المغربية المعاصرة. وقد ساق الدكتور محمد الشيخ تجارب فكرية أساسية في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، وذلك تحت لافتة: «الحداثة». بيد أن الباحث لم يُشر، لا من بعيد ولا من قريب، إلى تجارب «أولية» ساهمت في استئناف النظر الفلسفي في المغرب. ومن المؤكد أن الدكتور الشيخ يشاطرنا الرأي إذا ما استحضرت تجربة الفيلسوف محمد عزيز الحبابي، الذي خلّف لنا، وللأمة المغربية بل والعربية قاطبةً، جملةً من المؤلفات والنصوص التي لا يمكن لقارئ الفكر الفلسفي العربي المعاصر، أن يغفل عنها. ومن كتابات محمد عزيز الحبابي: **من الكائن إلى الشخص** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)؛ **الشخصانية الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ومن **المنغلق إلى المنفتح** (القاهرة: دار الأنجلو ـ المصرية، ١٩٧١). فإذا كان الأمر يتعلق بأطروحة «الحداثة»، فانظر ماذا ترى في قول الرجل: «**الحرية شيء يؤخذ ويمارس، لا يعطى ويشعر به**». =

المتطلعة إلى مرحلة الليبرالية التي تتأسّس على العقل والذات والحرية..

ولعل هذا التصور الأيديولوجي لدى الدكتور العروي ما زال حاضراً في

= أما التجربة الثانية، فهي تجربة المترجم والكاتب المغربي عبد السلام بنعبد العالي. هذا الأخير الذي جميع كتاباته ـ باستثناء كتاب **الفلسفة السياسية عند الفارابي** ـ تفكر في الحداثة، وبالحداثة، ومع الحداثة.. وقد تضاهي النماذج المنتخبة من قبل محمد الشيخ أيّما مضاهاة في التفكير في مسألة الحداثة. والشاهد الأمثل على عناية بنعبد العالي بتيمة «الحداثة» عناوين مؤلفاته، التي تجاوزت الحداثة إلى ما بعدها، ومنها: **التراث والاختلاف** ([بيروت]: دار التنوير؛ [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)؛ **أسس الفكر الفلسفي المعاصر** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١)؛ **بين ـ بين** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٧)، و**ميثولوجيا الواقع** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٩)، وغيرها من النصوص الفلسفية الضاربة في سياق الحداثة والتحديث.

ب ـ أما الملاحظة الثانية، فهي ذات طابع نقدي لبعض الأحكام السلبية التي ساقها الأستاذ الدكتور محمد الشيخ في سياق كلامه على الكاتب المغربي عبد الله العروي. وذلك في معرض إنجازه دراسةً منشورة في مجلة **عالم الفكر**، السنة ٣٤ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس [د. ت.])، تحت عنوان: «جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد: الفكر العربي في مفترق الطرق». ونقتبس بعض الجمل والأحكام الدالة على التسرُّع والاندفاع، ومنها ما يلي:

ـ «فإنه اضطرب في ذكر الدواء، تارة سماه «الواقعية» وتارة «البراجماتية» وطوراً «الماركسية الموضوعية»» [ص ٢٥٦].

ـ «يقال إن التاريخانية انتهازية براجماتية لا أخلاقية» [ص ٢٥٦].

ـ «هي «أدلوجة حركة» (...) وما زال العروي يحدّد التاريخانية بالتحديد وضدِّه، ويعيد تعريفها ونقيضه، بل يميز فيها أنواع وأنحاء، وذلك إما بتمييزه في التاريخانية بين «تاريخانية محافظة» و«تاريخانية مبادرة»» [ص ٢٥٦].

ـ ونكتفي أخيراً بذكر هذا المقطع الذي يقول فيه الباحث الشيخ: «ولئن هو حق أن يمكن المرء أن يتسلى وهو يقابل أعمال عبد الله العروي، بحيث نستنبط منها ما يزيد على ثلاثين تعريفاً للتاريخانية» [ص ٢٥٨].

وبهذا الاعتبار، فإن هذه الأحكام ـ ربما ـ تحيد عن الموضوعية، وتجافي الصواب بأن التاريخانية لدى عبد الله العروي متضاربة في المعاني والدلالات. والحال أن في كلام الدكتور محمد الشيخ كثيراً من الانتقائية. والعلة في ذلك غياب مقتضى السياق أو «ظروف التأليف»، كما يقول هو ذاته [ص ٢٥٨]، لفكرة التاريخانية.

ـ لقد كانت التاريخانية الماركسية أو الموضوعية حاضرة في كتاب **العرب والفكر التاريخي** (١٩٨٣) في معرض نقد الفكرالعربي التقليدي. وأما كتاب: **مفهوم التاريخ (المفاهيم والأصول)** (ج ٢) ـ فقد شرع العروي في بيان فكرة التاريخانية ومساراتها إزاء مُناوئيها ومناهضيها، أعني علاقة التاريخاني بالوضعاني، وعلاقة «الروح» و«المغزى» و«الغاية» بجهاز تفكير الثيولوجي والتاريخاني والوضعاني. كما إن التاريخانية عند العروي هي تجسيدية لا بالمعنى الكلامي (الثيولوجي). ولعل كتاب: **مفهوم العقل** (١٩٩٦)، واختيار نقد البديل السلفي (الإمام عبده) كلحظة تمثّل مفارقات العقل الإسلامي العربي وانسداد أفقه التاريخي، من الأدلة على ذلك. يقول المؤرخ المغربي عبد الله العروي إنّ ثمة: «تصوّرين لتحقيق الغاية في التاريخ: **الأول**، تراكمي عند غالب كتّاب القرن الثامن عشر، و**الثاني**، تجسيدي. لا جدال في أن التاريخانية كمنهج دراسي قد توافق كل واحد منهما، =

مؤلفاته الأخيرة، أي كتاب: **السنّة والإصلاح** (٢٠٠٨)، وكتاب: **من ديوان السياسة** (٢٠٠٩). ومن ثمّة، فإن رهان الكاتب ـ منذ عقود مضت ـ هو تقويض الفكر التقليدي وامتداداته في: السياسة والاجتماع والثقافة، من منظور التاريخانية.

وفي الختام، نقول إن التاريخانية قد تعرضّت لكثير من الانتقادات الفلسفية والأيديولوجية. وغنيٌّ عن البيان أن من أكبر مُناهضيها الفيلسوف كارل بوبر الذي يعتبر أن مذهب التاريخانية، «خطيئة» من بدايتها حتى نهايتها. وذلك أن التاريخاني ينظر إلى التاريخ[٢] باعتباره نوعاً من مسار «الماء»، أو كالمجرى الذي يتدفق، ويعتقد أن بمقدوره أن يتنبّأ من أين يمرّ الماء. . لا شك ـ كما يقول كارل بوبر ـ في أننا ندرس التاريخ كما نشاء، بيد أن فكرة المجرى المائي ليست إلا استعارة، ولا علاقة لها بالواقع الحقيقي، فضلاً عن محو التاريخانية جميعَ الخصوصيات القومية والثقافية والحضارية على حساب الحداثة وتحولاتها المشهودة.

= ونرى بالفعل كونت الوضعاني، تلميذ كوندورسه، يلتقي في نقاط عديدة مع ماركس تلميذ هيغل التاريخاني لقاءً يتسبب عادة في شبهات كثيرة. غير أن التاريخانية كفلسفة لا تحتمل إلا التصور الثاني؛ لأنها نشأت أصلاً على أساس تفنيد الأول. لذا تتفق مع المنظور التقليدي والمسيحي بخاصة، وهذا ما حاول أن يوضحه كارل لوفيت من خلال جرد الإستوغرافيا. . . كان الدارسون قد نبهوا إلى الجانب الثيولوجي في كتابات هيغل الشاب، وبيّنوا علاقة الجدل والوساطة عنده بمفهوم التجسيد في كلاميات النصارى. . .». انظر: العروي، **مفهوم التاريخ**، ج ٢: **المفاهيم والأصول**، ص ٣٥٧.

(٢) Karl Popper, *La Leçon de ce siècle*, traduit de l'italien par Jacqueline Henry et Claude Orsoni ([s. l.]: Anatolia Edition, 1993), pp. 82-83.

الفصل الثاني

التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري: من إشكالية المنهج إلى نقد العقل

أولاً: الانتظام النقدي في التراث العربي: جدل الانفصال والاتصال

لقد أحدث مشروع نقد العقل العربي للجابري جدلاً واسعاً منذ عقود مضت؛ نتيجة دعوة الرجل إلى القطيعة الإيبيستيمولوجية مع الفهم التراثي للتراث. فضلاً عن ذلك التمييز المعرفي والأيديولوجي ما بين «عقلانية» مشرقية غنوصية وعقلانية مغربية برهانية.

بيد أن هذا الجدل تصاعد بشكل ملحوظ حينما أصدر محمد عابد الجابري كتاب: **نقد العقل الأخلاقي العربي** (٢٠٠١) وكتاب: **مدخل إلى القرآن الكريم** (٢٠٠٦) بأجزائه الثلاثة. وقد نجم عن ذلك العودةُ إلى مسألة التراث في فكرنا المعاصر، لكنْ هذه المرة من خلال إعادة قراءة منظومة القيم الأخلاقية والعقدية.

يعتبر محمد عابد الجابري من المفكرين العرب المعاصرين الذين نادوا بنقد العقل ونظامه المعرفي وتكويناته الأيديولوجية والسياسية. وهو، في الواقع، الإعلان عن لحظة انتقال الفكر العربي من سلاح النقد إلى نقد السلاح. ومن المؤكد أن هذه القضية النقدية قد غابت عن ثقافتنا العربية منذ عقود وسنوات طويلة.

لقد تنوعت اهتمامات المفكر المغربي محمد عابد الجابري، إذ شملت المجالات السياسية والأيديولوجية والتربوية والإيبيستيمولوجية والفلسفية، وكلُّها تندرج في معرض مشكلة فهم التراث واستلهامه في ضوء منجزات الحداثة وتحولاتها المشهودة اليوم. ومن مؤلفات الجابري ما يلي:

- **أضواء على مشكل التعليم بالمغرب** (١٩٨٣).
- **مدخل إلى فلسفة العلوم** (جزءان، ١٩٨٦).
- **من أجل رؤية تقدُمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** (١٩٧٧).
- **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (١٩٨٠).
- **تكوين العقل العربي** (نقد العقل العربي؛ ١، ١٩٨٢).
- **بنية العقل العربي** (نقد العقل العربي؛ ٢، ١٩٨٦).
- **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (١٩٨٩).
- **العقل السياسي العربي** (نقد العقل العربي؛ ٣، ١٩٩٠).
- **التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات** (١٩٩١).
- **العقل الأخلاقي العربي** (نقد العقل العربي؛ ٤، ٢٠٠١).
- **مدخل إلى القرآن الكريم** (الجزء الأول، ٢٠٠٦).

وغيرها من الدراسات والمؤلفات التي تراهن على بناء عقل عربي معاصر.

لا أخال إشكالية مشروع نقد العقل العربي إلا إشكالية نقد التراث ومحاولة تحديثه من الداخل. وهذا يعني في فكر الجابري الدعوة إلى قراءة التراث «قراءة عصرية أو حداثية». وهي المعضلة التي تصدى لها المفكر المغربي من خلال التساؤل التالي: هل نبدأ من الناحية المنهجية - الإيبيستيمولوجية من مشكلات التراث إلى قضية الحداثة، أم ننطلق من مسألة الحداثة إلى مشكلة التراث؟

وللإجابة عن هذا التساؤل، يقول الجابري: «لا يمكن تقديمه كتابة مرة واحدة. إنه من تلك الأسئلة التي تحثّ على العمل بتجديد طرح

السؤال كلما حصل تقدم على طريق الجواب. إنه سؤال «الحداثة»»[1]. وقد ترتب على هذا أن نقد التصورات الأيديولوجية للتراث نقداً معرفيّاً يكشف فجواتها ومطبّاتها هو الطريق الملكي لتحديث العقل التراثي العربي من الداخل. وذلك عبر استثمار مفاهيم وتصورات تنتسب إلى قطاعات فكرية حداثية مختلفة، كاللاشعور المعرفي، والقطيعة الإيبيستيمولوجية، والمخيال الاجتماعي... إلخ. إنها وسائل معرفية ومنهجية لتقريب الوضع الإشكالي القائم ما بين الأصالة والمعاصرة، أو بين القديم والجديد، أو بين صورة «الأنا» وصورة «الآخر»[2].

ومن المؤكد أن هذا الصراع الأيديولوجي والفكري الحاصل بين القدامة والحداثة، وبين الذات العربية والحداثة الغربية، ينعكس على واقع أمتنا العربية والإسلامية، بل أكثر من ذلك، يجعل تيارات فكرنا العربي السياسية والفكرية المتضاربة تحيا على صفيح ساخن من التناقضات والمفارقات المتجلّية في الجمع بين بنية تقليدية وأخرى حداثية.

من هنا سارع الكاتب محمد عابد الجابري إلى بلورة رؤية عربية معاصرة تتجذّر أصولها الوجدانية والتاريخية في التراث العربي، وتتطلع ـ في الوقت ذاته ـ إلى مكتسبات الحداثة الفكرية والسياسية والاجتماعية. وهذا لا يعني بناء نزعة انتقائية لدى الجابري بقدر ما يدلّ على القدرة على تأسيس رؤية نقدية تركيبية. يقول الكاتب: «فالحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى «المعاصرة»، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»[3]. بعبارة أوضح، عملية «الانتظام النقدي في الثقافة العربية»[4].

وغنيٌّ عن البيان أن مشروع نقد العقل العربي للكاتب المغربي، هو

---

(١) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٠.

(٢) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٩.

(٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ١٦ ـ ١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

محاولة إحداث نقلة نوعية ـ في بنية فكرنا الأيديولوجية والذهنية ـ من العقل الناقد إلى نقد العقل ذاته. لقد انكب أهل الفكر والثقافة منذ عقود على نقد المنتوجات الأدبية والمعرفية والسياسية والاجتماعية... بيد أن الأمر اليوم يتطلب نقد الآلة المنتجة لتلك المنتوجات؛ إذ إن الفكر العربي «مُطالب إذن بنقد المجتمع، ونقد الاقتصاد، ونقد العقل: العقل «المجرد»، والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في العالم العربي، حديث أماني وأحلام..»[٥].

ويتحصل مما تقدم، أن بناء رؤية فكرية عربية معاصرة فاعلة لا تتحقق في فكر الجابري الا في إطار منهجية تستمد منطلقاتها العلمية والنظرية من علوم الإنسان والفلسفات المعاصرة؛ لأن قراءة التراث العربي والإسلامي تحتاج إلى أدوات ووسائل التحليل والتأويل والتركيب... شرط أن نكون على وعي تام بطرق تكييف تِلكم الأدوات والمفاهيم في إضاءة تراثنا الفلسفي العربي. وبعد، فإن مركب الحداثة العربية ـ في رأي الجابري ـ هو «أولاً وقبل كل شيء إلى إعادة قراءة وتقديم رؤية عصرية عنه..»[٦].

ولعل من أهم منجزات الحداثة أو الفكر الحداثي، المكون النقدي الذي كان من أسس الفلسفات الحديثة والمعاصرة، مع ديكارت وكانط وأدورنو وهابرماس وبيار بورديو... إلخ. لذا، فالممارسة النقدية في فكر الجابري لا تنفصل عن هذا الطموح المعرفي النقدي. ولذلك، فلا ضير في نقد الصورة الذهنية السائدة «صورة الواقع العربي في الفكر العربي»[٧]. ثم محاولة كشف مظاهر الاستبداد وأصوله والاستغلال وتجلّياته الاجتماعية والسياسية والرمزية.

وهكذا، فإن قراءة التراث العربي ـ الإسلامي قراءة عصرية نقدية[٨] لا تقطع مع الأصول الوجدانية والمقومات التاريخية للأمة، ولا تتغرّب في

(٥) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

(٦) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ١٧.

(٧) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

أفكار وفلسفات الآخر. إنها قراءة عقلانية فاعلة، بحيث تتعقل الشروط الموضوعية والذاتية لقدرات الذات العربية واستقلالها التاريخي. يقول الدكتور محمد عابد الجابري: إنّ «التعامل النقدي مع جميع مظاهر حياتنا، والتراث من أشدّها حضوراً ورسوخاً، هو الموقف الحداثي الصحيح»(٩).

يعبّر التراث في الفكر العربي عن موروث وجداني وبطانة أيديولوجية وخزان ديني ومخيالي قوي. لذلك، كان هذا التراث وما زال يحضر فينا ومعنا. إنه امتداد الماضي في الحاضر العربي. ومن ثمة، فتراث الأمة العربية يصير «المقوّم الأساس للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى»(١٠). كما يمكن أن يكون التراث من عوائق النهضة والتقدم ـ عوضاً عن أن يكون عنصر الإبداع والتجديد ـ إذا تم التعامل مع التراث تعاملاً لا تاريخيّاً. أي يجعله في دائرة «القداسة» و«الأزلية». وهذه من الأسباب السائدة اليوم في فكرنا المعاصر والتي أسهمت في ترسيخ آفتَي: «غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية»(١١).

وعلى هذا الأساس، فقد شرع الجابري في إطار إشكالية: «كيف نتعامل مع التراث؟»(١٢). وذلك بمراجعة نقدية لِجُلّ القراءات أو التصوُّرات في الخطاب العربي المعاصر؛ فقد تحقق أن الجامع بين هذه القراءات هو أنها تقع في دائرة «القراءة اللّاتاريخية». ولعل «القراءة الاستشراقية» تروم البحث عن «الوحدة والاستمرارية»، ما بين التراث اليوناني والتراث الأوروبي، من دون أية إشارة إلى الدور الريادي لفلاسفة الإسلام في بناء الفكر الإنساني.

---

(٩) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ١٨.

(١٠) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٨ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ دار النشر المغربية، ٢٠٠٠)، ص ٤٤. يقول الجابري محدّداً مفهوم التراث: «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفنّي، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية». انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٢٣.

(١١) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٢٦.

(١٢) يعرّف الجابري الإشكالية ـ وهو التعريف الذي ذكره في كتابه: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** ـ بما يلي: «منظومة من العلاقات التي تنتجها، داخل فكر معين، مشاكلُ عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة...». انظر أيضاً: الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٥.

وأما «القراءة الماركسية» فقد حولت التاريخ ـ بحسب الجابري ـ إلى صراع طبقي محتوم، وفق منهج مطبق وليس كمنهج للتطبيق». وأما القراءة الثالثة، فقد هيمن عليها هاجس المنهج الفرداني أو الذاتي الذي تستثمره هذه القراءة، في إحياء شخصيات تاريخية عربية أو فارسية أو إسلامية. وهذا بعلّة تحويلها إلى نموذج ينحو ناحية تفسير الأحداث والوقائع والأفكار.

إن هذه المطالعات النقدية لمناهج قراءة التراث العربي والإسلامي تنطلق عند الجابري من هاجس «تثوير التراث، أو تحويله إلى حلبة صراع تاريخي بين المادّية والمثالية». وهو الأمر الذي جعل تلكم القراءات تلِجُ دائرة «اللاتاريخية وفقدان الروح النقدية»، كما أشار آنفاً. يقول الجابري: «هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرّخي الفكر الأوروبي طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، هي ذاتها التي تقاسمت المستشرقين»(١٣).

لا ريب أن معركة التراث هي معركة النهضة، وسؤال النهضة؛ إذ إن جميع الأمم والشعوب والحضارات لا تنهض إلا من منطلق مقوّماتها الذاتية ومنجزاتها التاريخية والعاطفية وقيمها الجمالية ومصنوعاتها العلمية... وهذا لا يتعارض مع الأخذ بمكتسبات الحاضر، وإلّا تسقط هذه الأمة أو تلك في مطبّ التشرنق على الذات والانقطاع عن العصر وتحوُّلاته العلمية والتقنية والجمالية.

وينجم عن هذا أن سؤال النهضة في معرض نقد الجابري لمناهج التفكير المذكور أعلاه، هو سؤال: أيديولوجي مشروع(١٤). بعبارة أخرى، إن نهضة الأمة العربية لا يمكن بحال من الأحوال، أن تتخلص من مخزنها التراثي الوجداني والعاطفي.. يقول الكاتب: ««التراث» كمفهوم نهضوي في الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الأيديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها»(١٥). ومن هنا صارت قراءة التراث في فكر الجابري

---

(١٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٢٨.

(١٤) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٠.

(١٥) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٣١.

متلعقة أيما تعلُّق بمشكلة المنهج. إذ من دون تجديدٍ في منهاج القراءة للعقل العربي وتكويناته المعرفية والأيديولوجية، «لا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن هنا لا نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية»[16]. أكثر من هذا، فإن إشكالية التراث ومشكل المنهج في مشروع نقد العقل العربي، يشكلان دعوة إلى الانتظام النقدي في التراث العربي والإسلامي. يعني هذا أن توظيف مفاهيم وتصورات الفلسفات المعاصرة ومنجزات تاريخ العلم والإيبيستيمولوجيا. . تندرج ضمن تجديد النظر في التراث، وبالتالي ممارسة «الحداثة»، أي أن المنهج هو السبيل الأوحد لتحقيق عمليتَيْ: التملك والتجاوز[17].

ومن المؤكد أن هذا ما عبّر عنه الدكتور الجابري بقوله: «لقد انطلقت كلٌّ منهما من الانتظام في تراث، هو تراثنا الحاضر أو ما يعتقد أنه كذلك. ولكن لا لتقف عنده جامدة راكدة، بل لتتكئ عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكها وتصفية الحساب معها في الوقت نفسه والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتّزان، ودونما قلق أو ضياع أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية»[18]. واللازم من هذا القول إن السياق التاريخي والاجتماعي الذي مرّت به الأمّة العربية، في العقود السابقة، قد ساهم بقوة في ترسيخ مبادئ القراءة الماركسية والليبرالية والسلفية في الخطاب العربي المعاصر.

لهذا ارتأت كل قراءة من تلك القراءات منفذاً لتجاوز العجز العربي ثم

(١٦) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٥٦٨. يقول الجابري في ضوء تأكيد أن الانتظام النقدي في التراث يعم جميع الأمم والحضارات. . : «جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، أيديولوجياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في التراث، بالضبط إلى العودة إلى «الأصول»، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل». انظر: الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٢١.

(١٧) راجع أسباب النهضة العربية الأولى والدعوة الإسلامية والنهضة الأوروبية.. والفروقات المائزة بينها في: الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٢ ـ ٢٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

تحقيق النهضة والتقدم. ومن المفيد القول إن هذه الخطابات العربية الأيديولوجية قد رسخت عوائق التنوير والنهضة أكثر ممّا وضعت معالم المستقبل العربي.

ولقد كان من نتائج هذا التراجع الفكري العربي ـ وتعميق العوائق الإيبيستيمولوجية في بنيات المجتمع العربي ـ تمكّن الكاتب محمد عابد الجابري من ردّ جميع هذه الآفات والمآزق إلى مشكلتين منهجيتن، وهما: **مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية**.

أما مشكلة **الموضوعية** فهي مشكلة «فصل المقروء عن القارئ»[١٩]. أعني تلك العلاقة «الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية، كما يرى الجابري، تعني فصل الموضوع عن الذات»[٢٠]. كما إن العلاقة الثانية في معرض الموضوعية فهي: «الذاهبة من الموضوع إلى الذات، والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع»[٢١].

ويترتّب على ذلك أن تحقيق الموضوعية يتمثّل في الانفلات من سيطرة الموضوع التراثي على الباحث بمخزونه الوجداني والأيديولوجي. وفي منأى عن إسقاط الذات ورغباتها وميولاتها على الموضوع المدروس. ومن ثمة، فإن الموضوعية هي: «جعل التراث معاصراً لنفسه»[٢٢]. بمعنى **لحظة «الفصل»**. وأما **لحظة «الوصل»** فهي لحظة الاستمرارية والمعقولية، التي يكون فيها التراث «معاصراً لنا، أي إعادة وصله بنا»[٢٣]. وفي هذا المنوال يقرّ الجابري أن مشروعه الفكري إنما «يندرج كله في لحظة «الفصل». وأما لحظة «الوصل» فلم أبدأ فيها بعد»[٢٤].

---

(١٩) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٢) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٤٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٥. يقول الجابري: «إن الأعمال التي يمكن أن تندرج في لحظة الفصل هذه لم تنته بعد، ولن نقف عند نهايتها إلا عندما نكتب العقل السياسي العربي، أعني نقده، كما في ذلك الجانب المتعلق بالأخلاق؛ باعتبار أن السياسة والأخلاق كانا يشكلان قديماً قارة واحدة. فعندما نكمل استكشاف هذه القارة استكشافاً نقدياً نكون قد حقّقنا لحظة الفصل. .» (ص ٣٠٥).

وغنيٌّ عن البيان، أن جدل الانفصال والاتصال في الفكر العربي لدى الجابري قد انطلق منذ تأليفه لكتاب: **نحن والتراث** إلى حدود كتاباته المتأخرة. ويعني هذا أن الجدل الحاصل بشأن مشروع نقد العقل العربي هو جدل قائم بالأساس على المنهج والرؤية ودورهما في تحقيق لحظة الوصل والفصل في ثقافتنا العربية.

وبهذا الاعتبار نقول إن مشكل الموضوعية في قراءة التراث الفلسفي العربي في فكر الجابري لا يتحصّل إلا من خلال ثلاث خطوات أساسية هي التالية:

(أ) **المعالجة البنيوية**: وهي المعالجة التي تنصبّ على تحليل النص تحليلاً بنيوياً، بمعنى «التعامل مع النصوص كمدوّنة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد»[٢٥].

(ب) **التحليل التاريخي**: وهي الخطوة الثانية التي تسدُّ ثغرات التحليل البنيوي. وذلك بربط صاحب النص «بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل أيضاً لاختيار صحة النموذج (البنيوي)..»[٢٦].

(ج) **الطرح الأيديولوجي**: وهو أيضاً إضافة خطوة منهجية أخرى في عملية فهم وتعقل الوظيفة التي يقوم بها هذا الفكر في لحظة تاريخية معينة، أي الأدوار الأيديولوجية والسياسية «التي أدّاها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه»[٢٧]. وهذا يعني أن «الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه لإعادة التاريخية إليه»[٢٨].

ويتحصّل مما تقدم، أن لحظة «الانفصال» في مشروع الجابري هي

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٢، والجابري، **نحن والتراث**: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٤ ـ ٢٣.

(٢٦) الجابري، **نحن والتراث**: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٤ و٣٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٨) الجابري، **التراث والحداثة**: **دراسات.. ومناقشات**، ص ٣٢.

أفق الموضوعية في دراسة التراث وتجاوز نحو لحظة «الاتصال» أو مشكلة «الاستمرارية».

الظاهر أن مشكلة «الاستمرارية» في مشروع نقد العقل العربي هي، بالأساس، مشكل وصل القارئ بالمقروء. أي «المعاصرة المتبادلة لتحقق الاستمرارية: استمرارية تقدّم الوعي من خلال البحث عن الحقيقة»[٢٩]. وهو الأمر الذي عبّر عنه الدكتور الجابري بقوله: «من النظر وإعادة النظر من النقد ونقد النقد، وأن الانفصال عن التراث كان من أجل تحديد الاتصال به، والاتصال به كان من أجل تحديد الانفصال عنه»[٣٠].

ومن هنا يتضح لنا أن قراءة التراث، أو بالأحرى الانتظام النقدي في التراث يتأسس على طبيعة المنهج والرؤية، والأدوات والآليات التي يتوسل بها الكاتب في إنجاز «الانفصال» و«الاتصال» في الخطاب العربي.

إن تصوُّر الجابري لتاريخ الفكر ينطلق من اعتباره وحدة إشكالية[٣١] وهذا يعني أن جميع أشكال الفكر وألوانه وتجلياته وتياراته، تلج إشكالية واحدة كلية. وهذا هو التحليل البنيوي؛ فضلاً عن ذلك، فإن علاقة المعرفي بالأيديولوجيا في مشروع الجابري، تعني ضرورة التمييز ـ من الناحية المنهجية ـ بين المادة المعرفية (جهاز، مفاهيم، تصورات. . .)، وبين الوظيفة الأيديولوجية التي يتطلّع إليها الفارابي أو ابن سينا أو الغزالي. . من جرّاء تلك المادة المعرفية[٣٢]. يقول الدكتور الجابري: إنّ «المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي اللذين يجمعهما فكر واحد ليس من الضروري أن يكونا متساوقين، أي على درجة **واحدة من التطور**، بل غالباً ما يكون أحدهما متقدّماً والآخر متخلّفاً، بعبارة أخرى أن الانتماء إلى نفس الإشكالية وإلى نفس الحقل المعرفي لا يعني بالضرورة الانخراط في نفس الأيديولوجيا، ولا

(٢٩) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٦.

(٣٠) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٣٣.

(٣١) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٧. إن النقد عند كانط يتعلق بإمكانية الميتافيزيقا، وبالتالي إمكانية العقل الخالص. لذا كانت الفلسفة المتعالية هي فكرة علم يقوم على نقد العقل الخالص برسم تصميمه المعماري، أي المبادئ والقواعد. انظر: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni; préface de Luc Ferry (Paris: Flammarion, 1987), p. 48.

(٣٢) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٩.

توظيف المادة المعرفية التي يقدمها ذلك الحقل في أغراض أيديولوجية واحدة، بل ما يجعل في كثير من الأحيان ما تحمله المنظومة الواحدة، بل الفكرة الواحدة، مضامين أيديولوجية مختلفة»(٣٣).

والحاصل من جميع ما تقدم، أنّ الانتظام النقدي في التراث العربي والإسلامي هو السبيل المنهجي لنقد العقل العربي بمكوناته المعرفية والأيديولوجية. ولا يتحقق هذا الأمر ـ كما أشرنا آنفاً ـ إلا في إطار «الانفصال» و«الاتصال». بعبارة أخرى، إن قراءة التراث العربي الإسلامي بصورة فاعلة ومثمرة تشترط أن نجعل التراث في الخطوة الأولى: «معاصراً لنفسه». وفي الخطوة الثانية: «معاصراً لنا».

إن الجدل بين الانفصال والاتصال في الخطاب العربي المعاصر لا يقف، لدى المفكر المغربي الجابري، عند حدود قراءة الموروث التراثي القديم بقدر ما يتطلع إلى مشكلات الحاضر العربي من ثنائيات: الإسلام/العروبة، والوحدة/التجزئة، والدين/الدولة، . . وهي ثنائيات تحتاج إلى أدوات الوصل والفصل باعتبارهما الرافعة الرئيس في قراءة الماضي والحاضر والمستقبل(*). وبالتالي، فإن الشرط الضروري لتحديث الفكر العربي وتغيير الواقع العربي هو كسر التقليد وقطع خيوط التبعية، والأمل في «الاستقلال التاريخي» الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات والآخر، أيّاً كان هذا الآخر»(٣٤).

فلما كان طموح الجابري المعرفي والأيديولوجي تحقيق التنوير

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٠. يقول الجابري: «المنهج تؤطّره وتُوجّهه رؤيةٌ ما، صريحة أو ضمنية، والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة». انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٣٥.

(*) يمكن القارئ العربي ملامسة هذا التحليل النقدي الذي يراهن على خطوتَيْ: الفصل والوصل. . في النصين: **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (٢٠٠٥) **ووجهة نظر.. نحو إعادة تأسيس قضايا الفكر العربي المعاصر** (١٩٩٢)؛ فهذان النصان على سبيل المثال لا الحصر، فيهما من التحليل النقدي لمسألة العلمانية والديمقراطية وغيرهما، ما يجعل فكرنا العربي تفكيراً عقلانياً في الواقع العربي الراهن. يقول الجابري: «من أجل هذا نادينا منذ الثمانينيات من القرن الماضي بضرورة استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري «الديمقراطية» و«العقلانية»، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي». انظر: محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٨٦.

(٣٤) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٦٠.

والعقلانية في الفكر العربي، فإن ما يرزح تحت نيره الواقع العربي من التخلف والأمّية والجهل... كلها عوائق كانت أقوى من طموحات الرجل. لهذا لا بد من الاستمرار القوي في نقد الأفكار التغريبية التابعة للغرب الاستعماري، وتقويم اعوجاج الممارسة السياسية والنضالية في بلادنا العربية، والدعوة إلى حفظ الهوية الأصيلة والخصوصية الحضارية العربية من دون التشرنق على الذات والتقهقر إلى الوراء، مع الحاجة إلى التشبّع بثقافة الحوار المدني والعقلاني. كل ذلك شاهد على ممارسة الكاتب محمد عابد الجابري للنقد المعرفي والأيديولوجي للأفكار والوقائع، برؤية عقلانية تنبني على جدل «الانفصال» و«الاتصال» أو الموضوعية والاستمرارية.

لقد أعلن الدكتور الجابري في كتابه: **التراث والحداثة** (٢٠٠٦)، أنه لم يقم بلحظة الوصل إلا عند كتابته **العقل السياسي** و**العقل الأخلاقي العربي**. وهكذا يتبيّن لنا قوة الاتصال الإيجابي من قبل الجابري بقضايا الأمة العربية والإسلامية، على الرغم مما في هذا الأمر من صعوبات كبيرة؛ نظراً إلى تنامي النزعات التدميرية والطائفية والإثنية.. وتراجع مؤشرات التنمية والتعليم. يقول الجابري: «الكاتب مطالب بأن يقوم بدورين معاً: أن يعطي المعرفة، ثم من بعد ذلك يعلق. أمّا لو كتبت هكذا بدون تقديم معلومات، بدون أن أقوم بدور المؤرخ، فأنا أخشى أن لا يفهمني أحد»[٣٥]. وعليه، فإن الانتظام النقدي في تاريخنا العربي الحضاري المجيد، هي الخطوة الكبرى لفتح (أوراش) النهضة والتقدم.

ثانياً: النظم المعرفية في الثقافة العربية ـ الإسلامية: من «التداخل التلفيقي» إلى النزعة البرهانية الأكسيومية

لقد اختار الكاتب محمد عابد الجابري النظر في دائرة «الثقافة العالمة» منذ بداية مشروعه النقدي، أعني منذ كتاب: **تكوين العقل العربي**، حيث حدّد مجال قراءته الإيبيستيمولوجية للتراث الثقافي والفكري، فنأى بنفسه عن

---

(٣٥) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٢٩٤. يقول الجابري أيضاً في كتابه **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**: إنّ من الضروري «إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية؛ لأن من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا تكتسب عقلانية أصيلة وجديدة» (ص ٤٤).

مجالات الثقافة الشعبية والطقوس الدينية والشعائر الاجتماعية التي تنتسب إلى الأنثروبولوجيا. وهو الأمر ذاته الذي قام به الجابري في كتاب: **العقل الأخلاقي العربي**، إذ رسم لمجال تفكيره رؤية علمية لنظام القيم والأخلاق من حيث هي منظومة قيم وتصورات «عالمة».

وهكذا شرع الجابري في بناء رؤية فكرية وثقافية لقطاعات من التراث العربي الإسلامي. ومن المؤكد أن توصيف رؤية الأعرابي للعالم تندرج في هذا المعرض؛ فعلاقة اللغة برؤية للعالم هي علاقة وطيدة تحكمها معاني وجدانية وعاطفية وثقافية. لهذا كانت اللغة مدخلاً رئيساً لتفكيك تكوينات العقل العربي. يقول الجابري: «دراستنا لبنية العقل العربي ومكوناته الثقافية ستكون من أجل «زمن المستقبل» الذي نريده متصلاً متصاعداً»[٣٦].

وينجم عن هذا، أن النظام المعرفي البياني العربي قد تأسس على خاصيتين من خصائص اللغة وهما: الخاصية اللاتاريخية والخاصية الثانية الطبيعة الحسّية[٣٧]. لذلك أضحت اللغة العربية ـ في تقدير الجابري ـ لغة ثابتة غير متغيرة منذ زمن الخليل[٣٨]. بمعنى أنها لا تُساير وتيرة التطور الاجتماعي والسياسي والعلمي، أو بعبارة أوضح أن اللغة «تعلو على التاريخ، ولا تستجيب لمتطلبات التطور»[٣٩].

ويترتّب على ذلك ضرورة بناء رؤية معرفية (إيبيستيمولوجية) لعصر تدوين جديد «بمقاييس جديدة، واستشرافات جديدة»[٤٠].

لعلّه من المنظار الإيبيستيمولوجي لدى الكاتب، فإن اللغة العربية قد تم بناؤها من قِبل أهل النحو والبلاغة بقوالب وقوانين جاهزة، والتي ساهمت في مزيد من التقنين لدائرة البيان فعلاً ومعرفة. وغنيٌّ عن البيان أن

---

(٣٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٥١.

(٣٧) يقول الجابري: «فإن بيداغوجية الكتابة تقتضي، في المرحلة الراهنة على الأقل، الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني والطرح الأيديولوجي والصرح البنيوي». انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٣٢.

(٣٨) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٨٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٠) يمكن للقارئ مراجعة الجابري في بيان العلاقة بين اللغة والفكر، في: الفصل السادس: «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية،» في: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**.

صاحب **الرسالة** ـ الشافعي ـ تصدّى لهذه المهمة ضمن دائرة البيان العربي، و«ليس خارجها»[٤١].

ويتحصل مما تقدم، أن الشافعي قد أسّس إيبيستيمولوجيا قواعد اشتغال الفكر العربي عموماً والفكر السنّي خصوصاً. وذلك بقدرة الفقيه السنّي (الشافعي) على الانفلات من الصراعات الواقعة بين أهل الأثر وأهل الرأي، والدعوة ـ أيديولوجيّاً ـ إلى تبنّي الأصول الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس[٤٢].

لقد ساهمت آلية القياس التي صاغها الشافعي في تهييء الأرضية النظرية والأيديولوجية المناسبة لتأسيس قضية الخلافة الإسلامية في التفكير السنّي مع أبي الحسن الأشعري. يقول الدكتور الجابري إن «هناك قاعدة (Base) إيبيستيمولوجية واحدة، ولنقل نظاماً معرفيّاً واحداً، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية»[٤٣].

وبهذا الاعتبار، فإن النظام المعرفي البياني في الثقافة العربية قد استند إلى **مبدأ الانفصال** من دون **مبدأ الاتصال**، واعتمد على **مبدأ التجويز** من دون **السببية والضرورة**.. كمبادئ معرفية وفكرية في بناء رؤية للعالم (Weltanschaung).

لا أحد يجادل في دور الثقافة العربية في النهضة الحضارية. وهذا بيّنٌ من خلال حركة ترجمة علوم الأوائل من المنقول اليوناني. وقد ساهم المعلّم الثاني (الفارابي) في هذه النهضة العربية التاريخية أيما مساهمة. إذ قام هذا الفيلسوف بتنصيب «العقل» في الإسلام. وهو الدور الذي لم يتمكن من الاضطلاع به الفيلسوف العربي الكندي بفعل عوامل موضوعية.

ويمكن اعتبار تلك الفترة، أي فترة المعلم الثاني، فترة تاريخية حرجة

---

(٤١) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٩٩.

(٤٢) يمكن الدارس أن يعود للمقارنة إلى: الفصل الرابع من هذا الكتاب وضمن: نظرية المعرفة في فكر الشافعي: نقد الوسطية، وإلى: الفصل الثاني: «الفكر الأصولي ومشكلة التأسيس «السلطة العلمية» في الشام،» في: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤). وهذا الأخير يتبنى المنهجية ذاتها للجابري مع تغيّرات طفيفة، والاختلاف البارز في الخلاصات والنتائج.

(٤٣) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٢٦.

بسبب تفكك المجتمع العربي. وإذا كان ما يميز تلك الفترة هو هيمنة الاشتغال بالفلسفة والمنطق، فإن التحولات المجتمعية قد دفعت الفارابي، من الناحية الأيديولوجية، إلى البحث عن «الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة تلك، حتى يتأتّى تلافي الأخطار التي تهدّد كلاًّ منهما»(٤٤). إنها دعوة إلى وحدة المدينة والجماعة ضد الانهيار الاجتماعي والسياسي. يقول الجابري: «الفكر العربي الفلسفي وغير الفلسفي قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء ونمو وتطور المجتمع العربي الإسلامي»(٤٥). وبهذا ينجلي أن النظام البرهاني مع أبي نصر الفارابي قد عمل على ترسيخ مبادئ العقلانية العربية من خلال الأرغانون الأرسطي.

فإذا كان النظام البرهاني يعمل على توطين العقل ومرتكزاته، فإن النظام العرفاني بحضور الهرمسية في الثقافة العربية يرنو إلى توفير شروط «استقالة العقل». إنه الصراع ما بين «المعقول الديني»(٤٦) وما بين «اللامعقول العقلي» في شكل المانوية والصابئة(٤٧). يقول الجابري في هذا المعرض: «دمج العلم في الدين، والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها «العقل المستقيل» عن نفسه وهويته»(٤٨).

وبهذا ينجلي أن المحاسبي والغزالي من أبرز المتصوفة في الإسلام الذين ساهموا في فُشُوّ الأفكار العرفانية والغنوصية. ومن المؤكد أن أبا حامد الغزالي قد عرض كتابه: **جواهر القرآن** بعيون هرمسية(٤٩). وهذا يعني أن «العرفانية الهرمسية تبدو أشد ما تكون الأم للفكر العرفاني في الإسلام بمختلف منازعه وتلويناته»(٥٠).

---

(٤٤) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٧٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٦. لقد تحدث الجابري بالتفصيل عن علاقة المأمون بالحلم بـ «أرسطو» وهو يستنهضه بنقل المنطق وترسيخ دعائمه.. في الفكر العربي. ولمواجهة التيارات السنّية والشيعية. . المناهضة لحكمه. انظر الفصل العاشر: «تنصيب العقل في الإسلام،» في: الجابري، **تكوين العقل العربي**.

(٤٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٣٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤١ و١٤٤ ـ ١٤٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٥٠) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٢ ([بيروت]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٣٧٢.

ويتحصّل مما تقدم، أن النظام العرفاني في الثقافة العربية والإسلامية قد استطاع أن يحقق انتصارات واقعية. وذلك حينما قام بعمليات الاستحواذ والاحتواء والإدماج لمفاهيم البرهان والمنطق مع حجة الإسلام الغزالي.

يتعلق الأمر بثورة على النظام البرهاني الذي عوّدنا في تراثنا العربي على إعمال العقل الكوني/ الفلسفي. . على حساب رفع قيمة النظام الإشراقي. وقد أسفر عن هذا المشهد الفكري والمعرفي في فترات تاريخية ما سماه الجابري بـ: «**التداخل التلفيقي**». يقول الجابري: «لقد تداخل هذا الموروث الأرسطي المفكك مع الخليط الهرمسي المقوم للعرفانيات الإسلامية، مع الموروث البياني الذي كان قد توقف عن النمو بعد أن استنفد كل إمكانياته. . تداخلت هذه النظم المعرفية بعد أن انحلّت، فاختلطت المفاهيم، واشتبكت المسائل، وتصادمت الرؤى والاستشرافات داخل الثقافة العربية الإسلامية؛ مما جعل الحاجة إلى إعادة التأسيس والبَنْيَنَة ضرورةً مُلحّة»[٥١].

يتبيّن لنا، إذاً، أن هذا «التداخل التلفيقي» ما بين عناصر الخطاب البرهاني والخطاب العرفاني والبياني كأنظمة معرفية، إنما يعني أن بنية تلك الأنظمة قد فقدت قدرتها على الفعل والإنجاز في أتون التجارب. وهذا الوضع مؤشر على «أزمة الأسس».

فإذا كنا نعتقد أن التراكم في الفكر هو شرط التطور والنمو، فإن هذا الأمر يظهر في الغرب الإسلامي حيث استطاع الفقيه الظاهري ابن حزم رفع شعار إعادة النظر في النظام البياني في المشرق من الناحية الإيبيستيمولوجية، كما يقول الجابري. ويترتّب على هذا العودة إلى الأصول من دون وسائط أيديولوجية كالمشروع السياسي للدولة العباسية والدولة الشيعية الفاطمية. يقول الجابري: إن «ظاهرية ابن حزم عبارة عن مشروع أيديولوجي كلية متكاملة تطمح إلى تعميم نفسها على المجتمع ككل، فكان لا بد من سلطة تفرضها»[٥٢].

وهكذا صارت ظاهرية ابن حزم ذلك التعبير التاريخي والأيديولوجي عن مشروع فلسفي وفكري «يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

(٥٢) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٠٨.

العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء للعرفان إقصاءً تامّاً»(٥٣).

وهذا ما يفسر لنا خروج الفلسفة ـ في الغرب الإسلامي ـ من ربق الإشراقية الغنوصية نحو قراءة الأصل/ أرسطو، قراءة جديدة. وهذا ما ينجلي مع ابن باجة المغربي. يقول الجابري: «بالفعل مارس ابن باجة التأليف الفلسفي متحرِّراً ليس فقط من القيود السياسية التي كانت تكبل الفلسفة قبله، بل أيضاً، وهذا ما نريد إبرازه الآن، من القيود الثقافية التي عانت منها الفلسفة في المشرق منذ ظهورها فيه»(٥٤).

ويتولّد مما تقدم أن أعمال ابن حزم الفقهية والفكرية، واجتهادات ابن باجة قد مهدت الطريق الملكي نحو تأسيس **النزعة البرهانية الأكسيومية في** الغرب الإسلامي، تلك النزعة التي حمل مشعلها في ما بعد كلٌّ من ابن طفيل وابن رشد في الفلسفة، والشاطبي وابن خلدون في الأصول والتاريخ.

وأعتقد أن أهم درس يقدّمه الشارح الأكبر (ابن رشد)، هو التعدد والاختلاف ما بين العقيدة والفلسفة من حيث وظائفهما ومبادئهما. وذلك لأن لكل منهما «طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريّاً عن طبيعة الآخر»(٥٥). فضلاً عن محاولة تخليص أرسطو من التأويلات الاعتزالية والباطنية والأشعرية.. عبر «الرجوع إلى آرائه وفحصها وردّها إلى الأصول التي بنيت عليها..»(٥٦).

وبكل تأكيد، فقد كان لهذا المنزع الفلسفي المغربي مع ابن رشد انعكاسات قوية وبارزة في النظر العقلاني المقاصدي للشرع مع الشاطبي،

---

(٥٣) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥١٤.

«يصدر ابن حزم إذن عن رؤية للعالم ترفض جميع العناصر الأساسية في الرؤية البيانية «العالمة» التي شيدها المتكلمون» (ص ٥٢١). يمكن القارئ أن يعود إلى مقالة: سالم يفوت، «ابن حزم ونقد منهج المتكلمين،» **دراسات عربية**، العددان ١٠ ـ ١١ (١٩٨٥).

(٥٤) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٣٧. انظر دراسة محمد أركون: Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984),

ودراسة هشام جعيط: Hichem Djait, «Dimensions de l'orientalisme islamisant,» dans: *Cahiers jussien/2: Le Mal de voir, ethnologie et orientalisme* (Paris: Université de paris 7, 1976).

(٥٥) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٤٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

والنظر العلمي للتاريخ مع ابن خلدون[٥٧]. وبهذا الاعتبار، فإن المطالعات النقدية لمنجزات الفكر العربي والإسلامي، هي السبيل الأنجع لتحديث العقل العربي. يقول الجابري: إنه من دون «التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي والمعاصر»[٥٨].

وعلى هذا، فإن تحديث العقل العربي وبنياته وتكويناته، لا يتحقق إلّا بالنقد الإيبيستيمولوجي الكاشف لآليات اشتغال ذلك العقل. من ثمة، رأى الجابري، برؤية منهجية متميزة الفصل بين الخطاب الفلسفي والكلامي في المشرق والغرب الإسلامي؛ فيؤكد أن النظام العرفاني الغنوصي قد ساد في المشرق أكثر منه في المغرب. لذا كانت الشروط المعرفية والأيديولوجية ملائمة لدى الجابري في التمييز بين عقلانية الغرب الإسلامي ولاعقلانية المشرق.

وغنيٌّ عن البيان أن عقلانية الأندلس والمغرب التي رسمت معالمها بالرجوع إلى الأصول وترك التقليد، قد مثّلت الخطوة السياسية والأيديولوجية والمعرفية لتأسيس إمكانات جديدة من التفكير تُجافي لاعقلانية المشرق التي تعتمد على التداخل بين الكلام والفلسفة، والشرع والحكمة.. ما وسّع من دائرة اللامعقول العقلي، أو بالأحرى «**استقالة العقل**» في الإسلام[٥٩].

إن استقالة العقل، أو تشخيص علامات اللاعقل في الخطاب العربي المعاصر لدى محمد عابد الجابري يشهد على انعدام «الاستقلال التاريخي للذات العربية». يقول الجابري في هذا المعرض: إن الاستقلال التاريخي

---

(٥٧) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠. يمكن للقارئ العودة إلى الفصل المعنون بـ: «إبستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون،» في: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. والعودة أيضاً إلى: محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

(٥٨) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٥٢.

(٥٩) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٠. يقوم الجابري في هذا الكتاب بعملية التشخيص لـ: «علامات اللاعقل» في الخطاب العربي المعاصر.

«معناه أنه لا يستطيع التفكير في موضوعه إلا من خلال ما يقوله الآخر الماضي أو الآخر الغرب»[٦٠].

ومن الواضح أن عملية سبر أغوار اللامعقولات في الثقافة العربية قد امتدت مع الكاتب إلى إعادة النظر النقدي في الثنائيات الفكرية[٦١]، وذلك في كتابه: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (١٩٩٠). يقول الجابري: «فموقفنا من التراث ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفاً واحداً يحدّده ويوجّهه الموقع الذي نحتلّه في حلبة الصراع كشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام»[٦٢].

ويتحصّل من جميع ما تقدم، ضرورة العمل على «تدشين عصر تدوين جديد» والذي ينبغى فيه «البدء أولاً بإحصاء ما تبقى من مفاهيم وتصورات عصور التدوين السابقة وإخضاعها لعملية تحليل ونقد لتستهدف الكشف عن أصولها وفصولها ومواطن الضعف والغموض فيها..»[٦٣]. ويبقى الإشكال المطروح هو: كيف قام الدكتور الجابري بقراءة الأخلاقيات العربية قراءة إيبيستيمولوجية؟

ثالثاً: حضور «التكوين» و«البنية» في جدليات الأخلاق والدين: في أفق القطيعة الإيبيستيمولوجية

يتمثل غرضنا في هذا المعرض في أن نتناول وجهة نظر الجابري المعرفية في تقريب الأخلاقيات العربية وغير العربية. أعني أن بنية العقل الأخلاقي العربي لا تحتاج من الكاتب إلى توظيف الأنظمة المعرفية: البيان

---

(٦٠) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٥٧.

(٦١) يمكن للقارئ العودة إلى كتاب: محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** ([الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢). إذ عمل فيه الكاتب على ممارسة التحليل النقدي/ الإيبيستيمولوجي والأيديولوجي. من جهة **أولى** لكشف آليات التفكير في الثنائيات الفكرية، و**ثانياً** لإعادة بنائها بناءً أيديولوجياً وفق مجريات الواقع العربي الراهن.

(٦٢) محمد عابد الجابري، **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧)، ص ١٢.

ويقول الجابري مدافعاً عن الهوية العربية والخصوصية التاريخية للأمة: «ومع ذلك لا بدّ من نظرية نقدية واعية للتراث تحترم عالميته في آن واحد وخصوصيته التاريخية» (ص ٩).

(٦٣) الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ص ١١.

والعرفان والبرهان، وذلك يرجع إلى طبيعة الموضوع المدروس. وكما هو الحال بالنسبة إلى نقد العقل السياسي الذي يستثمر فيه الجابري مفاهيم كاللاشعور المعرفي، والمخيال الاجتماعي... وهذا يعود إلى طبيعة المجال أو الموضوع. وينجم عن هذا كله، أن أفق تفكير الجابري هو القطيعة الإيبيستيمولوجية مع نوع العلاقة القائمة مع جوانب من التراث العربي والإسلامي.

يتعرض الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه: **العقل الأخلاقي العربي** إلى عمليتين مزودجتين وهما:

- القيام بدور المؤرخ الذي يجمع المصادر والمعطيات لتبويبها وتصنيفها ونقدها.

- القيام بعد ذلك بالمقارنة والتحليل التاريخي للقيم المتداولة في التراث العربي الإسلامي.

ويعني هذا أن الموروثات الأخلاقية (الفارسية واليونانية والعربية...) تلج دائرة التكوين والبنية على حد سواء؛ إذ إن منطلقات المنهج العامة في فكر الجابري تبقى كما هي «مع تعديل الطريقة في ممارسة وإنجاز هذه الخطوات»[(٦٤)].

وبهذا الاعتبار نكب الكاتب - في تقريب القيم الأخلاقية - عن توظيف الفعل المعرفي والحقل المعرفي بقدر ما تم التوسل بمفاهيم جامعة ودالّة على موروث أخلاقي معين، ومنها: مفهوم «الطاعة» في الموروث الفارسي، ومفهوم «السعادة» في الموروث اليوناني، أو مفهوم «المروءة» في الموروث العربي... إلخ. ويبدو واضحاً أن هذه الموروثات الأخلاقية قد أحدثت تصدُّعات كبيرة في الثقافة العربية والإسلامية. ويظهر ذلك من خلال تعدُّد القيم المركزية التي يتمُّ تصريفها في الآداب السلطانية لتكريس دولة الطاعة والقهر. بيد أن الفكر الأخلاقي بالغرب الإسلامي قد خالف نظيره المشرقي. يقول الجابري: «فعلاً ينطوي كلام ابن باجة على قطيعة صريحة مع نوع من

(٦٤) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٣.

الأخلاق والسياسة تعرّفنا عليه في الباب الأول «الآداب السلطانية»»[٦٥].

وبهذا نرى أنّ الخطاب الأخلاقي عند فلاسفة الأندلس، «متحرر كذلك من النزعة الصوفية، سواء على صعيد الأفق الميتافيزيقي أو على صعيد العقل الاجتماعي، حيث يهرب المتصوفة من المقاومة الإيجابية إلى المقاومة السلبية»[٦٦].

لقد ساهمت الصراعات السياسية والأيديولوجية بين الدولة وفئات من المجتمع العربي والإسلامي في تكريس دولة القهر والغلبة عبر رسائل الأدب والشعر.. وهذا في غياب قيمة: «العمل الصالح» كقيمة إسلامية خالصة عند المحاسبي الذي ميّز بين أخلاق الدنيا وأخلاق الآخرة[٦٧].

وأما أعمال الماوردي في **أدب الدنيا والدين**، فقد كان أكثر تميُّزاً وقوةً في لباقته «الدبلوماسية». إذ يصالح بين الفقه والتصوف من جهة أولى، وما بين «أدب النفس» و«أدب اللسان العربي» من جهة ثانية، ليجعل من ذلك كله «أدباً» واحداً هو: «أدب الدنيا والدين»[٦٨].

وأما الراغب الأصفهاني، فقد كان واعياً بالحاجة إلى «الأخلاق الإسلامية». غير أن الأصفهاني ـ كما يقول الجابري ـ كانت تنقصه المنهجية، أي معيار العلم الذي هو المنطق لدى الغزالي.

فضلاً عن ذلك، فإن الغزالي صاحب كتاب: **إحياء علوم الدين**، لم يعمل إلّا على إغلاق باب الاجتهاد وقتل الاختلاف. يقول الجابري: إن «**إحياء علوم الدين**» كتاب في تقرير «الفكر الوحيد» في جميع الميادين، التي هي أصلاً مجال طبيعي لاختلاف الآراء. إنه إعلان بـ «موت الاختلاف» وسدّ باب الاجتهاد، ليس في الفقه فحسب، بل في كل علم ومعرفة. من هذه الناحية يجب النظر إليه كعنصر من أشد العناصر تخديراً في نظام القيم في الثقافة العربية. ومن هذه الزاوية، فهو أبعد ما يكون عن الأخلاق الإسلامية

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٦٧) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥١٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

الحقيقة، بل إن مشروعه فيها انحراف عنها على طول الخط»[٦٩]. ويتحصل مما تقدم، أن مشكلة الأخلاق والقيم في الفكر الإسلامي مشكلة تتعلق، في الأساس، بتكريس الطاعة والخنوع والتواكل... وهي قيم غير إسلامية[٧٠].

لقد بنى العز بن عبد السلام **أخلاق القرآن** على مبدأ المصلحة الذي ينجلي في قيمة: «العمل الصالح». في حين أن المحاولات المذكورة أعلاه قد «ضلّت كلها السبيل» في ترسيخ أخلاق إسلامية. يقول الجابري: «فالكتاب الأول، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** أشبه أن يكون بديلاً لكل من كتاب الماوردي **أدب الدنيا والدين** وكتاب الراغب الأصفهاني **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. أما الكتاب الثاني **شجرة المعارف**، فهو أشبه ما يكون ببديل قرآني لكل من كتاب المحاسبي **الرعاية لحقوق الله** وكتاب الغزالي **إحياء علوم الدين**»[٧١].

ويتولد من هذا أن **مبدأ المصلحة** قد رسّخه أيضاً ابن تيمية في رسالته: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** في الاجتماع السياسي الإسلامي.

يمكن القول إن القراءة والتفكير تشكّل لدى الجابري عملية واحدة، على الرغم من اختلاف زوايا النظر وطبيعة الموضوع المدروس. ذلك أن كتاب: **مدخل إلى القرآن الكريم** (التعريف بالقرآن) هو مسار متمّم لمسار العقلانية النقدية، أو بالاحرى البحث عن المعقولية الحقيقية لفهم القرآن والسنّة النبوية، أي إعادة قراءة النص الديني وفق تطور الأحداث والمجريات التاريخية، وليس وفق أسباب النزول فحسب.

بموازاة ذلك وانسجاماً معه، يتناول الجابري «التعريف بالقرآن» في إطار رؤية منهجية وإيبيستيمولوجية لا تختلف في عمقها عن موضوعات العقل العربي السياسي والأخلاقي. ومن هنا لا بد من التنبيه لجملة من الأمور وهي كما يلي:

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

(٧٠) الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص ٦٤ ـ ٦٥.

يقول الجابري: «.. الأرضية الفكرية التي أسّست لحركة الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية عموماً ـ [كانت] انعكاساً لتأثُّر المفكّرين الأوروبّيين، ابتداءً من القرن الثاني عشر، بالثقافة العربية الإسلامية ونظرتها إلى الإنسان بوصفه أرقى المخلوقات» (ص ٦٤).

(٧١) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٥٩٤.

(أ) ـ إن النص الذي سنعمل على مقاربته يعتبر حلقة من حلقات «مشروع نقد العقل العربي» في فكر الجابري؛ إذ من الخطأ الاعتقاد أن موضوع «في التعريف بالقرآن» ينفصل انفصالاً كاملاً عن التصور العام للأجزاء الرباعية لنقد العقل العربي. وينجم عن هذا أن جذور كتاب: **في التعريف بالقرآن** تنحدر إلى خطوتي: «التحليل التكويني» و«التحليل البنيوي» في مشروع العقل العربي.

(ب) ـ يؤكد الدكتور الجابري على التحليل الإيبيستيمولوجي والطرح الأيديولوجي في مقاربة موضوعات العقل العربي: السياسة والأخلاق والعقيدة. لكن ينبه إلى اختلاف طبيعة مقاربة كل موضوع من المواضيع المشار إليها.

يتبيّن من كل ما ذكرناه أن حضور **مشكلة الموضوعية** ـ باعتبارها مشكلة الفصل بين الذات والموضوع المقروء، أو بعبارة أوضح: كيف نجعل التراث معاصراً لنفسه ـ و**مشكلة الاستمرارية** ـ باعتبارها مشكلة الوصل بين الذات والموضوع، أي جعل التراث معاصراً لنا ـ يلتفت نظر القارئ بقوة في كتاب: **مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن** (الجزء الأول).

ومن هنا نستطيع أن نرسم حضورهما من خلال هاجسين هما: الهاجس «النظري ـ المنهجي» والهاجس «الوظيفي ـ الإجرائي».

وأما الهاجس **الأول**، نعني به مدى توظيف الكاتب محمد عابد الجابري «**لخطوات المنهج ومستويات القراءة**» وعمليات الرؤية ومنطلقاتها في كتاب: **مدخل إلى القرآن الكريم** (الجزء الأول). ولعل نتائج استثمار تلك الخطوات المنهجية والمعرفية قد برزت في مؤلفات: **تكوين العقل العربي** (١٩٨٤) و**بنية العقل العربي** (١٩٨٦) و**العقل الأخلاقي العربي** (٢٠٠١) والتي أسفرت عن بناء رؤية نقدية لمسار العقلانية العربية وتكويناتها. وهو الأمر الذي دفع الكاتب، مرة أخرى، إلى تقريب قارة معرفية وهي: «التعريف بالقرآن الكريم» للنظر فيه نظراً تكوينياً وبنيوياً من أجل «إعادة قراءة حقل آخر من حقول ثقافتنا العربية الإسلامية»[٧٢].

(٧٢) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٩٥.

أما الهاجس **الثاني** (الوظيفي/ الإجرائي): ونعني به مدى استثمار خطوات: الموضوعية أو لحظة الانفصال والاستمرارية أو لحظة الاتصال[٧٣]، وكذا المخيال الاجتماعي واللاشعور المعرفي.. وغيرهما من الوسائل المنهجة والأدوات الكاشفة لنية العقل العربي.

وهكذا فان تلك الهواجس المنهجية التي يتوجس بها الجابري في قراءة التراث العربي والإسلامي، قد عملت في العقل الأخلاقي العربي عبر «إيجاد

---

(٧٣) صدر كتاب **العربي** بجزأيه المعنون بـ: **حوار المشارقة والمغاربة، ج ١**، كتاب العربي؛ ٦٥ (الكويت: مجلة العربي، ٢٠٠٦)، **وحوار المشارقة والمغاربة، ج ٢**، كتاب العربي؛ ٦٦ (الكويت: مجلة العربي، ٢٠٠٦).

وقد لفت نظري بعض المقالات الفكرية والتاريخية وخاصة في **الجزء الأول**، منها مقالة «تاريخ المغرب الإسلامي في كتابات المشارقة بين الإحجام والاهتمام» لمحمود إسماعيل، ومقالة «مؤثرات مشرقية في الفلسفة المغربية» لعاطف العراقي، ومقالة «حوار المشارقة والمغاربة في ضوء الاستحقاق الفلسفي العربي المعاصر» لطيب تيزيني، وغيرها؛ فكل هذه المداخلات لم تنطلق إلا على نحو تقويض «القطيعة الإيبيستيمولوجية» كما يعبر عنها الدكتور الجابري. والحال أن هذه المقالات جميعها لم تلامس قط دلالة القطيعة الإيبيستيمولوجية كما يؤسسها الجابري في **نحن والتراث** (١٩٨٦) ويستثمرها في **تكوين العقل العربي** (١٩٨٤) **وبنية العقل العربي** (١٩٨٦) **والعقل الأخلاقي العربي** (٢٠٠١) ـ لذلك فإننا سنركز ملاحظاتنا بصورة عامة لأن المناسبة غير المناسبة، والسياق غير السياق، وهي كالتالي:

ـ إن محمود إسماعيل قد اختلط عليه الأمر بين القطيعة الابستيمولوجية في سياق تفكير البناء الفكري العربي، وتاريخ التيارات والاتجاهات... وما بين «القطيعة» بمعناها الجغرافي والحضاري.

ـ أما طيب تيزيني قد انطلق في فهم «القطيعة الإيبيستيمولوجية» برؤية «وحدوية وقومية» ضيقة، هو أنها تعمل على تهشيم العلاقة الفكرية... على نحو يصبحان فيه عالمين اثنين...

ـ أما عاطف العراقي، فقد ساق لنا ترسانة كثيفة من الأفكار الفلسفية ولواحقها عبر بعض الكتب الفلسفية بدءاً بكتاب **الحروف** للفارابي مبرزاً منزلته وعلاقته بالميتافيزيقا عند أرسطو... ومروراً بـ**عيون المسائل** للفارابي أيضاً، سارداً طبيعة الموجودات وعلاقتها بالممكن والواجب... وعلاقة واجب الوجود بذاته بالمادة والصورة والفاعل والغاية، وانتهاءً بـ النظر في مقالات «تفسير ما بعد الطبيعة»... وذلك مقصده إبراز تأثير وتأثر اللاحق بالسابق... واعتبارها مربط الفرس في غياب القطيعة.

ـ والظاهر أن «القطيعة الإيبيستيمولوجية» هي غير المؤثرات، إنها تقع على «الفعل العقلي»، والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين. إنها «القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث» ولعل الدكتور عاطف العراقي قد أبرزها وسكت عنها، في سياق حديثه عن نظرية الفيض وأفقها الإشراقي الغنوصي الذي سيظهر مع الشيخ الرئيس... وابن رشد سيعمل على بناء الخطاب البرهاني برؤية استدلالية سببية، لا بناء على الجواز والإمكان... كما إن الدعوى بأن الفلسفة تعبير عن انفصالات وقطائع، دعوى فاسدة، ذلك أن الفلسفة اليوم تنبني على رؤية انفصالية لا اتصالية وهذا بارز من خلال تاريخ العلوم المعاصرة والأنساق التأويلية وخطابات الشذرية.

طريقة ـ ملائمة ـ للتعامل مع تراثه»[٧٤]. وذلك من خلال التساؤلات التالية: «هل الخوض في هذا الموضوع هو بمثابة تأسيس لما سبق أم أنه هو له أشبه بـ ـ ذيل وتكملة ـ أم أن الأمر يتعلق بموضوع مختلف تماماً»[٧٥] إنه موضوع يطرح مأزقاً أي «العلاقة بين المطلق والنسبي التي ستظل تلاحقنا»[٧٦].

إن دراسة الجابري في كتاب: **في التعريف بالقرآن** لا تخرج عن الروح العامة لمشروع نقد العقل العربي، أعني أنها تنظر إلى تحديث العقل العربي «من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية». وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا عبر «لحظتين: لحظة الانفصال ولحظة الاتصال في نقد التراث، وتحويلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها التراث[٧٧] ومن الطبيعي أن يكون هذا الهاجس المنهجي والنظري يمتد في مؤلفات الجابري، من **الخطاب العربي المعاصر**.. و**العقل الأخلاقي العربي**.. إلى **التفسير الواضح للقرآن الكريم.**

والحاصل من جميع ما تقدم، أن رهان الدكتور الجابري في كتاب **العقل الأخلاقي العربي** (٢٠٠١) وهو محاولة المزاوجة بين التحليل البنيوي والتحليل التكويني في تقريب الموروثات الأخلاقية، لكن مع «تعديل الطريقة في ممارسة وإنجاز هذه الخطوات»[٧٨]. كما ارتبط كتاب: **في التعريف بالقرآن** بأحداث أيديولوجية وسياسية، منها: العنف ضد الإرهاب إثر واقعة أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، مثلما كانت ظروف تأليف: **نحن والتراث** ومشروع نقد العقل العربي نتيجة النكسة التي عاشها العالم العربي بعد ١٩٦٧، بما في ذلك حرب أكتوبر ١٩٧٣..»[٧٩].

---

(٧٤) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن**، ص ٢٧٣.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
(٧٧) يمكن العودة إلى كتاب: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٢ ـ ١٥.
ـ «كيف نستعيد مجد حضارتنا..؟ كيف نحيا تراثنا..؟» (القراءة السلفية للتراث).
ـ «كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟» (القراءة الليبرالية).
ـ «كيف نحقق تورثنا؟ كيف نعيد بناء تراثنا؟» (القراءة اليسارية).
(٧٨) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٣.
(٧٩) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن**، ص ٩.

وينجم عن هذا، أن الكاتب قد اعتمد في مشروعه على النقد الإيبستيمولوجي والنقد الأيديولوجي، وبالتالي، الانحياز صراحة إلى الديمقراطية والعقلانية. وهذا يعني أن يحرص على الدوام «على إحراج السياسة بالتاريخ وليس العكس»[٨٠].

وبكلمة واحدة، نقول إن تفكير الجابري في جدليات الأخلاق والعقيدة في الاجتماع العربي الإسلامي يتطلع إلى أفق القطيعة الإيبيستيمولوجية مع بعض الخطابات التقليدية اللاعقلانية، نحو تأسيس فكر عربي عقلاني ديمقراطي معاصر ينطلق من داخل العقل العربي وتكويناته الاجتماعية والسياسية والتاريخية.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٩.

إجمال ومناقشة

إن النظر في العقل العربي والإسلامي في فكر الجابري ينبني على الانتظام النقدي.وهو الأمر الذي دفع الكاتب إلى رسم معالم النقد ومكوناته من خلال التحليل الإيبيستيمولوجي والأيديولوجي. بعد إذ أثبت هذا المنهج قوته النظرية والفكرية في تحليل النصوص والأفكار.

وهكذا، فإن نقد التراث لدى الدكتور محمد عابد الجابري لا يعني، بالضرورة، الانحياز المطلق واللامشروط لفكر الحداثة ومكتسباتها. وبهذا الاعتبار فإن موقف الجابري من الحداثة هو موقف نقدي وتاريخي، وينجلي ذلك، حينما يعتبر الرجل، على سبيل المثال لا الحصر، إن فكرة العلمانية متعلقة بنظام الكنسية والاضطهاد الديني الذي كان يمارس على أهل الفكر والعلم. ذلك التصور الذي لم تعرفه الثقافة الإسلامية، ولا عرفت الفصل بين السلطة الزمنية والدينية. إذاً، فالحداثة هي فكر ومسار تاريخي له خصوصياته الحضارية والثقافية. لهذا لا بدّ من قراءة تراثنا قراءة نقدية على ضوء المناهج الحديثة ومحاولة إنزالها إنزالاً سليماً ومعقولاً. ويتحصل مما تقدم، أن موقف الكاتب من الحداثة والتراث هو موقف نقدي عقلاني[1].

ومن المؤكد أن هذا الأمر يتبين لنا في محاولات الجابري ترسيخ دعائم النزعة البرهانية الأكسيومية في الفكر العربي، ثم الدعوة إلى عقلنة الأخلاق والعقيدة بتخليصهما من «الطابع السحري» في فهم العالم كما يقول ماكس فيبر.

---

(١) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٩٥.

ولعل هذا الموقف النقدي للتراث يمتد أيضاً إلى الممارسة السياسية. إذ عمل الجابري على وضع ملامح النهوض العربي، وهي كما يلي:

- بتحويل القبيلة إلى تنظيمات سياسية ومدنية.
- وتحويل الغنيمة إلى الاقتصاد الإنتاجي.
- وتحويل العقيدة إلى رأي.

تلك الملامح الكبرى التي يتطلع بها الجابري اليوم من خلال نقده للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي لطالما أسهم في تدهورها وارتدادها الفعل السياسي القهري ومنطق القوة. كل ذلك بغية ترسيخ مبادئ بحقوق الإنسان والحريات العامة ونشر ثقافة الحوار والاختلاف في فكرنا العربي من دون التبشير بشعار: «الانقطاع عن جذور الأمة والجماعة والتاريخ العربي»، ومد جسور التواصل مع الحداثة الغربية وافقها الكوني، بلا قيد ولا شرط.

الفصل الثالث

نحو بناء تاريخ الفكر العربي:
في مراكب التراث وتحولات الحداثة

أولاً: نظرية التراث في السياق الإسلامي العربي

يُعتبر المفكر العربي فهمي جدعان من أبرز الكتّاب العرب المعاصرين الذين عملوا على بناء مشروع فكري لنهضة العرب والمسلمين. وذلك بمحاولاته نقد التجارب العربية الفكرية الحديثة وطرق تعاطيها مع المعطيات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي كانت تشكّل الأطر الأساسية لتفكير مفكري الإسلام المحدثين.

ومن هنا كانت جل كتابات الكاتب جدعان تنكب على بناء رؤيا جديدة للعالم العربي والمستقبل الإسلامي المطلوب. لذا سارع الرجل الى البحث في الأصول والمبادئ التي تؤسس التفكير العربي والإسلامي قديمه وحديثه، أعني منذ الصراعات الكلامية والمذهبية العربية الأولى في الإسلام إلى زعماء الإصلاح في العصر الحديث وتصوراتهم لمعاني الترقي والتقدم والتمدن، وصولاً إلى تضارب التيارات الليبرالية والقومية العربية والإسلامية حول طرق الخلاص النهائي من التأخر التاريخي والارتداد العربي الخطير.

لقد أجمع بعض المؤرخين العرب على أن أعمال الكاتب فهمي جدعان تندرج في دائرة تاريخ الفكر أكثر من أي إطار آخر. والعلة في ذلك تعود الى انشغال الباحث بمنجزات الفكر العربي وأطروحاته التاريخية

النهضوية الحديثة على وجه التحديد. تلك العودة التي كانت نتيجة فشل فكرة النهضة العربية الأولى.

وبهذا الاعتبار كان سياق إعادة قراءة النصوص والأعمال النهضوية والإصلاحية في العصر الحديث من قبل المفكرين العرب واضحة المعالم. كل ذلك من أجل البحث عن «الأسباب التي قادت إلى إخفاق مشروع النهضة وفكرة النهضة. وقد أثمرت تلك العودة، وما رافقها من قراءة جديدة نصوصاً ذات قيمة علمية عالية، أعادت بناء تاريخ الفكر العربي في الوعي العربي على نحو أكثر تركيباً وطرحت أسئلة إشكالية ما تزال حتى اليوم موضع تساؤل»[١].

ويتحصل مما تقدم أن اهتمام الكاتب فهمي جدعان[٢] بعلاقة الماضي بالحاضر، أو التراث والحداثة بجميع تجلياتها وتعبيراتها الفكرية والسياسية والاجتماعية والجمالية، هي بؤرة مشروعه الفكري والنقدي. وبالتالي، فإن طبيعة قراءته للتراث وتحولات الحداثة، والإسلام وقيمه التواصلية يختلف عن تصورات كل من عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري في قضايا التراث والحداثة. بيد أن الخيط الرابط بينهم جميعاً ـ بالرغم من الاختلاف الأيديولوجي ـ هو دفاعهم عن التيار العقلاني ـ التنويري العربي. وهو الأمر الذي سنتناوله في هذا الفصل.

لقد عرف فهمي جدعان في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بالعديد من المؤلفات والدراسات الفكرية والنقدية نذكر منها ما يلي:

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، العرب والحداثة؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) ولد فهمي جدعان في العام ١٩٤٠ في بلدة عين غزال بمدينة (حيفا) في فلسطين، وحصل على دكتوراة الدولة في الآداب من جامعة السوربون بباريس العام ١٩٦٨، كما عمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي والإسلامي في عدد من الجامعات الأردنية، وعمل أستاذاً زائراً للحضارة العربية والإسلامية في جامعة السوربون الجديدة (باريس الثالثة)، وبالكوليج دي فرانس (باريس)، كما عمل نائباً لرئيس جامعة البتراء الأهلية الأردنية، وهو يعمل حالياً أستاذاً للفلسفة في جامعة الكويت ومشرفاً على طلبة الدراسات العليا. شغل عضوية مجلس إدارة معهد العالم العربي بباريس في مرحلة التأسيس (١٩٨٠ ـ ١٩٨٤)، كما منح وسام سعف النخيل عن جهوده الأكاديمية (فرنسا ١٩٨٦) ووسام القدس للثقافة والآداب والفنون (فلسطين ١٩٩١) وجائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية (الأردن ١٩٩٣).

- **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (١٩٧٩).**
- **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى (١٩٧٩).**
- **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (١٩٨٩).**
- **الطريق الى المستقبل: أفكار قوىً للأزمنة العربية المنظورة (١٩٩٦).**
- **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (١٩٩٧).**
- **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة (٢٠٠٢).**
- **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (٢٠٠٧).**
- **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحدث** (٢٠٠٩). إضافة إلى مجموعة من الأبحاث باللغة الفرنسية:
- **التأثير الرواقي في الفكر الإسلامي** (باريس، ١٩٦٨).
- **الوحي والإلهام في الإسلام، فلسفة السجستاني، الشروط الاجتماعية الثقافية للفلسفة الإسلامية، منزلة الملائكة في الإلهيات الكونية الإسلامية، الأمة والمجتمع في الفكر الإسلامي** (باريس، ١٩٦٧ ـ ١٩٩٢).. وغيرها من المؤلفات والأبحاث التي تسهم بقوة هائلة في بناء المستقبل النهضوي العربي.

إذا كان تفكير فهمي جدعان ينصب على مجالات الفكر العربي والإسلامي عبر تاريخيته، فإن التفكير في التجربة الدينية العربية ودورها في رسم معالم العقلانية العربية اليوم هي الشرط الرئيس في معرض كل محاولة لبناء أسس التقدم في فكرنا المعاصر. ويترتّب من هذا أن للكاتب قراءة معينة لمشكلة التراث وحدوده ووظائفه.

من المؤكد أن من أهم المشكلات في الثقافة العربية هي مشكلة قراءة التراث أو بعبارة أوضح: كيف نقرأ الماضي؟ لهذا كانت قراءة التراث هي المدخل لكل عمل فلسفي أو نقدي في التأليف العربي. ومن ثم، كانت للمسألة التراثية في المشاريع الفكرية العربية والإسلامية أهمية كبرى لدى العديد من

المفكرين والباحثين من أمثال حسين مروة وطيب تيزيني وعبد الله العروي والجابري وناصيف نصار ورضوان السيد.. الذين أسهموا في بناء رؤى معرفية وأيديولوجية لوظيفة التراث في تحريك الأمة وتحقيق فكرة النهضة. يقول فهمي جدعان إن «مسألة العلاقة بين الحاضر وبين الماضي لا يمكن أن تحسم بفعل الذي يتمثل في عملية الجمع بين «الصوري» أو التركيب الميكانيكي بين شيء اسمه «الأصالة» أو «التراث» وبين شيء آخر اسمه «المعاصرة»[٣].

وبهذا الاعتبار يدعو فهمي جدعان إلى قراءة التراث الإسلامي العربي قراءة معرفية تنفلت من الأفكار الأيديولوجية الجاهزة التي لا يسفر عنها إلا التراجع والقهقري. يقول الكاتب في هذا الإطار «وفي اعتقادي أننا هنا بإزاء أبواب من البحث ما تزال موصدة أو أنه تتحكم فيها الدعاوى الأيديولوجية الجاهزة أو الأفكار السياسية المستبقة»[٤].

ويتولد من هذا أن فكرة التراث في فكر الكاتب تستلزم نوعاً من النقد الصريح لبعض عناصره ومكوناته بل واتخاذ مواقف معرفية ومنهجية إزاء مشكلات الفكر العربي وفكرة التجربة الإسلامية التاريخية. وذلك لأن ما من «خطو كبير نريد أن نخطوه أو سياسة رئيسية نريد أن نخطها من التراث أو في التراث صريحاً أو ضمنياً»[٥]. وهكذا حدد فهمي جدعان رؤيته إلى التراث من خلال العناصر التالية[٦]:

أولاً: في حدود التراث.

ثانياً: في وظيفة التراث.

ثالثاً: في إبداع التراث.

من المؤكد أن دراسة التراث الإسلامي العربي لا ينبغي له أن يغفل، في رأي جدعان، عن العلائق الأساسية المتجذرة فيه، ومنها أن التراث موسوم

---

(٣) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٢١.

(٤) فهمي جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى** (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

بالحضور الديني فيه. إذ تلك العلاقة الدينية هي التي تضفي عليه «ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسه»[٧]. فضلاً عن ذلك الامتداد القومي لهذا التراث في الأمة العربية الأولى الذين «صاغوه وورثوه به كان لهم مكان تحت الشمس. وبه تحددت فرادتهم في التاريخ»[٨]. والسمة الثالثة أيضاً هي تأثير التراث العربي في الإنسان على وجه الإطلاق[٩].

يقول جدعان في هذا المعرض «هو أيضاً تراث إنساني والعلاقة به هي علاقة بتاريخ الإنسان في ذاته»[١٠]. ويعني هذا الكلام أن فكرة التراث عند الكاتب وحدوده تتأسس على مفاهيم وقضايا جوهرية وهي الالتزام بالحقيقة والالتزام بالأمة، والالتزام بالإنسان»[١١]. ونتيجة ذلك يحتم علينا النظر في التراث العربي من حيث هو نظرة طبيعية واقعية. بعبارة أوضح لا بد من «الالتزام بالواقعية العملية» التي تفرض علينا «طبيعة ما يمكن الإبقاء عليه من عناصر تلك العلائق أو هو الذي يفرز ما يمكن أن يصمد في الزمان أو هو الذي يحدد الدلالة الوظيفية النهائية للتراث»[١٢]. وبهذا يمكننا رفع الكثير من الالتباس والغموض عن المسألة التراثية في التأليف العربي المعاصر، وذلك بعد وضع التراث في موضعه الطبيعي[١٣].

لا شك أن علاقة التراث بالمقدس من الأمور الجوهرية التي تطرق إليه الكاتب. إذ إن القضية هي قضية «مصطنعة» بين «التراث» و«المقدس»، لذلك من الواجب العلمي والأكاديمي بيان أوجه فساد هذه العلاقة ما بين قضايا التراث ودائرة القداسة والتبجيل. يقول فهمي جدعان في هذا السياق «العلاقة

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤. يقول الكاتب فهمي جدعان: «تلك امتدادات ثلاثة للتراث: امتداد ديني في الأزل، وامتداد قومي في التاريخ، وامتداد إنساني في الكوني المباشر. وكل واحد من هذه الامتدادات يمثل في ذاته التزاماً محدداً» (ص ١٤).

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥. يقول الكاتب جدعان: «إن المشكلة المباشرة للتراث هي مشكلة إيديولوجية مشرعة الأبواب على الجهود التي تبذل من أجل تجاوز حاضر التخلف في جميع القطاعات وعلى جميع المستويات بغية إدراك عالم عربي مطلق من أسار الوهم والقهر والعقم» (ص ١٤ ـ ١٥).

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

بين «التراث» وبين «المقدس» علاقة مصطنعة تماماً، لكن لا بد أن ثمة سبباً أو علة لدخول «المقدس» في التراث»، بكل تأكيد، وهذه العلة آتية، لا شك من توهّم دخول القرآن نفسه والسنة النبوية نفسها في التراث باعتبار أنهما بحسب هذا التوهم عنصران مكونان للتراث. وهذا الدخول المتوهم هو الذي أضفى على التراث طابع «المقدس»(١٤).

ولرفع تلك «الشبهة» في مسألة قداسة التراث، تمكن الكاتب من بيان أن «القرآن ليس هو علوم القرآن، لأن أصول الدين أو اللغة أو أصول الفقه ليست هي الدين نفسه؛ **فهذه العلوم جميعاً لا استثناء لواحد منها ـ هي «كلام»** تاريخي على الدين، وعلى الوحي، وهي بهذا الاعتبار تاريخية إنسانية»(١٥). إنها رؤية نقدية، ذات طابع تشخيصي في مقاربة التراث الإسلامي العربي والتي تزاوج بين الضرب الخارجي أو المفارق وما بين الضرب الثاني الأنثروبولوجي المحايث المشخص(١٦). وبالتالي، فإن قراءة التراث الإسلامي العربي يتأسس على إبراز دور اللغة والدين في بناء رؤية موضوعية للتراث(١٧).

لا ريب أن القراءات السائدة للتراث العربي عند مفكري الإسلام المحدثين يهيمن عليها الطابع الأيديولوجي سواء كان الأمر يتعلق بالمنزع السلفي أم بالمنزع الليبرالي المطلق. ومن الواضح أن النزعة السلفية إلى الحضارة العربية الإسلامية باعتبارها «خير حضارة أبدعها الإنسان»(١٨). في الوقت الذي يتطلع فيه الليبرالي الحداثي إلى ضرورة تخلّي الأمة العربية عن التقليد الماضوي الذي لطالما حال دون تحقيق التنوير والتقدم. وأن من الضروري «ومن الممكن، تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للإنسان بتحريره من قيود القديم والتقليد»(١٩).

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٦) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٣.

(١٧) يقول الكاتب جدعان «هذان الأصلان: الدين وعلومه من جهة أولى، واللغة من جهة ثانية، هما اللذان يترتب على دمجهما بالتراث، من غير تمييز، إثارة شبهة القداسة في التراث». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٨) جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، ص ٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

والللازم من هذا شروع الكاتب جدعان في بناء موقف معرفي وعلمي متوازن إزاء قضايا التراث. بل وقراءته قراءة عقلانية تراهن على التقاط العناصر المشرقية والمضيئة في فكرنا العربي والإسلامي. ومن المؤكد أن هذا التصور العلمي لا يستقيم إلا بعملية «إحياء التراث». يقول الكاتب «العلم بالتراث، وأنه لا يبعث إلا ما كان يضيف إلى علمنا بالتراث علماً جديداً، وأنه لا يبعث إلا ما كان منيراً ذا جدوى، وأن ما يبعث لا يبعث إلا من أجل أن يتحول إلى حاجة تثقف عام»[٢٠].

وينجلي لنا من هذا أن يتم تحويل التراث من موضوعات وقضايا ومواقف مجردة إلى «ثقافة معينة، أي لا بد من إخراج التراث من «حلقات الصفوة» والانتقال إلى المرحلة الأهم. مرحلة التثقف التراثي العام»[٢١]. وأما عملية «استلهام التراث» ليست تلك التي تسعى إلى «التسويغ» النظري لقيم الحاضر ومحاولة إسقاط الغطاء التراثي عليها. لأن الحاضر، وفق كلام فهمي جدعان، هو الذي يفرض قيمه ويلزم بها»[٢٢].

ويتحصل مما تقدم، أن عملية استلهام التراث لا يعني استدعاء المواقف العقلانية: المعتزلة أو الرشدية، ولا يعني أيضاً تقص مواقف غيرنا والتفكير في «مكان غير مكاننا وزمان غير زماننا. فليس ممكناً إلا لمن اختار ابتداءً أن ينسل من زمانه ويحيا زمان الآخر»[٢٣]. بل إن استلهام التراث لدى فهمي جدعان هو التموقع ذهنياً وعملياً وقيمياً وفكرياً ضمن «الشروط المشخصة المباشرة لوجودنا الراهن»[٢٤]. وهذا لا يجعل الذات العربية غريبة عن ذاتها لأنها متجذرة وجودياً في المحيط الاجتماعي والقومي العربي والإسلامي.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥. حيث يقول الباحث «عملية الإحياء» ليست عملية إحياء وأن الغاية التي من أجلها يبعث التراث بعيدة عن التحقق».

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٦. حيث يقول «استلهام التراث» يعني أن نستلهم من التراث مواقف أو أفكار أو قيماً ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها إسهاماً حاسماً» (ص ٢٦).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٨. ينبه الكاتب إلى أن «عملية الاستلهام هي أصلاً وابتداء عملية صورية مصطنعة أو تسويقية يلجأ إليها ذراً للرماد في العيون وإيهاماً للمتعصبين من التراثيين بأننا نوقر التراث ونأخذ منه أي «نستلهمه» بينما نحن في الحقيقة نتبنى ما تفرض أوضاعنا التاريخية المباشرة الأخذ به» (ص ٢٧ ـ ٢٨).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

يقول الباحث «التراث ليس مما يصح التهاون في أمره أو التقليل من شأنه وأن الدور الذي يؤديه أو يمكن أن يؤديه في حياة الأفراد والأمة جد خطير»[٢٥].

وأما دائرة إبداع التراث عند الكاتب جدعان، فهو يدل على تصريف التراث الحي في الواقع المباشر من خلال «أفعال مشخصة لهذه الأطراف الماثلة أمامنا أو الحالة فينا. لكن هذه المباشرة لا يمكن أن تكتمل إلا بتدخل عنصر ثالث هو الوحي»[٢٦]. ويتولد من هذا أن تفاعل العناصر الثلاثة يؤدي حتماً، إلى عملية إبداع دائمة للتراث والواقع والوحي. كل ذلك، وغيره، في سياق الحقيقة النهائية! أنه لا شيء مقدس في التراث»[٢٧]. بل إن التراث مركب جوهري من «مركبات وجودنا التاريخي»[٢٨].

والحاصل من جميع ما تقدم، نقول إن قراءة التراث الإسلامي العربي من قبل الكاتب العربي فهمي جدعان يتبلور عن طريق رؤية نقدية وواقعية مشخصة لمكونات وجودنا التاريخي القومي وامتدادنا الإنساني. وهذا تعبير عن التيار العقلاني الإنساني المتوازن الذي يمثّله الكاتب في الكتابة العربية المعاصرة. وذلك في معرض «تعميق استراتيجيات الوعي والتنوير في حياتنا الفكرية والثقافية، وفي التوجه إلى المستقبل بقدر أعظم من النظام والحكمة والفاعلية والجدوى والاتقان والنزاهة ونفاذ البصيرة والرؤية الواضحة»[٢٩]. وهي القيم العلمية والمعرفية التي تتجسد في طريقة تفكير الكاتب في دائرتي: التراث والحداثة.

ثانياً: جدليات النص والتاريخ: في المراجعة النقدية

لقد ظل الكاتب العربي فهمي جدعان يعمل على مقاربة التراث الكلامي الإسلامي من خلال رؤية تضع الأفكار والتصورات في إطار الشروط الاجتماعية

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٦. حيث يقول الكاتب إن هناك «انتقادات ثمار الفهم عبر العصور وليس تفاوت صور «فهم» الوحي تاريخياً. كان ثمة «قراءات» مختلفة للوحي الذي يتوجه إلى الإنسان في كل الظروف والأزمنة» (ص ٣٨).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٩) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٤٠.

والتاريخية المباشرة أو ما يسميه الباحث بـ «المعطيات المباشرة للواقع». يقول الكاتب في هذا المضمار «أعني بمشكلات الإسلام التاريخية والحضارية بإعادة وضع الإسلام وفق جملة شروط العالم الحديث ومعطياته، وأعني من وجه آخر بالحداثة، لأنها أصبحت جزءاً طبيعياً من وجودنا»[٣٠].

من هنا قام الكاتب بتناول أهم قضية في الفكر الكلامي المعتزلي وهي قضية «محنة خلق القرآن» التي انشغل بها المفكرون والباحثون أيما انشغال. بيد أن مراد فهمي جدعان من إعادة النظر فيها هو انتشار بعض الأفكار الخاطئة والقراءات السيئة التي رسخت فكرة مفادها أن فكر المعتزلة قد تحالف مع الدولة العباسية في إنشاء ما يسمى في التاريخ الإسلامي بـ «المحنة». والحال أن الأمر، في رأي الكاتب جدعان، غير صحيح على وجه الإطلاق[٣١].

ويتحصل من هذا، أن محاولة الكاتب تتطلع الى فهم أدق لطبيعة النظام الديني ـ السياسي في الإسلام. بعبارة أخرى، إذا كان التأويل السياسي والأيديولوجي للنص الديني هو مرتع الصراعات بين الفرق الكلامية حول الصفات وخلق الأفعال لدى الإنسان، فإن هذا المبدأ لا ينطبق على مبادئ الفكر الاعتزالي ورؤيته الكلامية. يقول فهمي جدعان في هذا المعرض إن «التعليل العقيدي ـ السياسي أنصح لتفسير ظهور الخوارج والشيعة والمرجئة والأشاعرة من بعد، فإنه لا يكفي وحده لتفسير تشكل الاعتزال من حيث هو صيغة عقيدية»[٣٢]. ويترتب على ذلك أن المعتزلة يمثلون روحاً جديدة تعبر عن مسار ثقافي واجتماعي جديد. وأن «هاجس «الارتكاس» لا هاجس «التأسيس» هو الذي حدد وجودهم التاريخي»[٣٣].

---

(٣٠) علي العميم، **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، ص ١٢٣. و«إن التجربة الفكرية العربية تجربة «تاريخية» ترتبط في أسها ووجودها وصيرورتها بشروط الواقع المشخص وبأحواله الزمنية». انظر: جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٢١.

(٣١) فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ١٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥. يقول د. جدعان: «إن الإسلام ـ النص ليس مجرد وحي وتنزل فحسب، وإنما هو أيضاً كتاب وحكمة، أي نص موجه مؤسس هاد على الوجه القويم يشكل الإنسان والمجتمع والحياة» (ص ٣٢).

وهكذا فإن هذه الرؤية النقدية والنظرية هي التي وجهت تفكير الكاتب في مقاربة مبادئ الفكر الاعتزالي، على خلاف ما هو سائد في الأوساط العلمية والفكرية العربية. ومن المؤكد أن «مسألة خلق القرآن ـ وهي عند المعتزلة فرع لمبدأ العدل لا لمبدأ التوحيد ـ قد جاءت أيضاً لتدفع الإحراج المسيحي الذي يلجأ المسلمين إلى القول بألوهية المسيح»(٣٤).

وعلى هذا الأساس كان فكر المعتزلة الأوائل يخضع إلى الشروط الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي كان «الإسلام يمر بها في القرنين الثاني والثالث»(٣٥). بل أكثر من ذلك، لقد أسهم تنوع الملل والنحل والمذاهب والفرق في ميلاد الإنتيليجنسيا الإسلامية في القرن الثاني الهجري(٣٦). وبهذا الاعتبار فإن المعتزلة لم يكن الفرقة الأولى التي قالت بمسألة خلق القرآن(٣٧).

إذ إن القول إن القرآن مخلوق الذي اشتهر في الناس أن مرده إلى عهد المأمون في عام ٢١٨ هجرية، هو أمر يعود، في رأي جدعان، إلى قضية «جهمية»(٣٨)، حيث تطلع كل من جعد بن درهم وجهم بن صفوان إلى اعتبار أن كلام الله قديم، بل ذهبا معاً إلى مذهب مقالة النصارى في التجسيد(٣٩). بل لقد أقرّ فهمي جدعان بحضور النزعة الرواقية في هذا السياق الكلامي

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦. ينتقد فهمي جدعان بعض الكتابات العربية الحديثة بشأن مقاربتهم لفكر المعتزلة بقوله: «بعض الكتاب المفعمين بروح «العقلانية» قد أسرفوا في إسباغ الثناء والمديح عليهم حتى تصور بعضهم أن النكبة التي لحقت بهم قريباً من منتصف القرن الثالث الهجري (. . .) إنما كانت نكبة الإسلام نفسه أذنت بأفول العصر الذهبي له» (ص ١٧).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٦) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٤٩.

(٣٧) جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص ١٩. ومع ذلك فنحن على يقين تام من أن المعتزلة ليسوا أول من أطلق هذا القول أو اخترعه وروج له. لكن قد يكون صحيحاً أن نقول إنهم في فترة متأخرة من ظهور هذه «البدعة» قد جردوا لها من «الكلام» الشيء الكثير. ومن ينظر في بعض أقسام **المغني في أبواب التوحيد والعدل** للقاضي عبد الجبار يلمس الدليل على ذلك» (ص ١٨).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠. إن «مسألة القرآن مخلوق» تجد أصداء قوية لها في بعض الأقوال المنسوبة إلى الإمام الشيعي جعفر الصادق. . . الذي يعزى إليه أنه أجاب عن السؤال: القرآن خالق أم مخلوق؟ بالقول ليس خالقاً ولا مخلوقاً، بل هو كلام الله» (ص ٢٠).

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

العربي. وذلك في «جسمية جميع الموجودات لتعزز القول بخلق الكلام الإلهي»[٤٠]. وينجلي لنا هذا في مقالة الأشعري (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) بصورة واضحة.

لا ريب أن ظاهرة الصراع الدامي في الثقافة العربية الإسلامية قد أسهم بقوة في افتراق الأمة والجماعة، بل وفي نشوء الشعور الفاجع في الضمير الإسلامي العربي بأن هناك، حقيقة، هوة ما بين «الحقيقة من طرف، والتاريخ من طرف آخر»[٤١].

وبهذا الاعتبار ظهرت محاولات وتيارات كلامية و«فكرية» للبحث عن الخلاص الديني. من ثم، نشأت مواقف كلامية مختلفة: كموقف أبو سعيد الدارمي الذي يقول بأن الله متكلم.. وموقف الباقلاني الذي نفى خلق القرآن وإثبات أن كلام الله قدم.. وقبل ذلك كلام أحمد بن حنبل بأن القرآن ليس بكلام مخلوق ولا مجعول ولا محدث، بل كلام الله قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وإرادته.. يقول فهمي جدعان في هذا الإطار «تلكم هي مواقف الاختلاف الرئيسة في القرآن، وثمة أقوال أخرى أقل أهمية وخطراً»[٤٢].

ومن الواضح أن النص الديني قد أدى دوراً في تنامي الصراعات الكلامية والسياسية في الثقافة العربية والإسلامية القديمة. لذا فإن العقل والطبيعة هما وحدهما الأصلان اللذان يمكن الرجوع إليهما في حسم الصراع بين الأفكار والديانات والمذاهب»[٤٣].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤. يعتبر الكاتب جدعان أن «العامل الرواقي لم يكن عاملاً «مبشراً» للمقالة، وإنما كان عاملاً «معززاً» لها» (ص ٢١). ويقول أيضاً: «والحقيقة أن التأثير الرواقي لم ينصب هنا على طريقة القائلين بالخلق في تأسيس مقالاتهم فحسب، وإنما انصب أيضاً على طريقة أصحاب المقالة الوسطية من المسلمين الذين ميزوا في الكلام الإلهي بين الكلام اللفظي الذي يقابل عند الرواقيين «الكلام الظاهري» وبين الكلام النفسي الذي يقابله عند الرواقيين «الكلام الباطني». فاعتبروا الأول من الكلام مخلوق والثاني غير مخلوق» (ص ٢٥).

(٤١) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٤٤.

(٤٢) جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص ٤٠.

(٤٣) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٤٩. «كان هذا التصور هو مثال حال ذلك التيار الرئيس العام الذي انتسب إلى «السلف» وأصبح يعرف في امتداداته التاريخية، بأهل السنة والجماعة ثم من بعد وإلى أيامنا هذه بالتيار السلفي» (ص ٤٧).

وغني عن البيان أن المسلك الأشعري لا يعبر عن المضمون الكلامي العقدي فحسب، وإنما كان أيضاً ذا دلالة اجتماعية ـ سياسية. لهذا عمل أبو الحسن الأشعري على محاولة إنهاء تلك الصراعات الطاحنة بين التيارات الدينية والفلسفية ذاتها بطرح تسويغ تركيبي ما بين «الأطروحة ونقيضها. كان يعني بالدرجة الأولى السير في الطريق القويم طريق الوحدة والإجماع والائتلاف وردم الهوة بين المتناقضات»[٤٤].

لعل من الأفكار الجادة والجديدة التي عالجها الكاتب العربي فهمي جدعان في هذا السياق، هي تمييزه في دائرة النزعة الاعتزالية ما بين التيار «الدنبوي» وبين التيار «العملي ـ التقوي». يقول الكاتب «الحقيقة هي أن أبا الهذيل كان يمثل نمطاً «دنيوياً» تحكمه نزعة جدلية «صورية» جافة تتعامل مع السياسي والدنيوي وفقاً لمعايير عملية نفعية خالصة. وأما بشر بن المعتمد فيمثل نمطاً تقوياً نقياً ينشد «الإخلاص» والاحتكام الى قيم المثال النقية المطلقة»[٤٥].

كما ذهب بعض المؤرخين إلى توصيف أحمد بن أبي دؤاد المحرك الرئيس للمحنة والدعوة الى تبني فكرة خلق القرآن. والحال أن الرجل قد حاول دوماً «التخفيف» من حدة المحنة و«البحث عن الوسائل المجدية من أجل ذلك»[٤٦].

واللازم من هذا أن اعتبار المعتزلة (تقويون أو عمليون) كانوا «وراء هذه المحنة أو أنهم قادوا حملات «التفتيش» المتعلقة بها. والحقيقة أن المحنة كانت شخصياً من جانب المأمون، والتزاماً سياسياً «خلافياً» من جانب خليفته المعتصم والواثق»[٤٧]. فضلاً عن ذلك مراجعة الكاتب للتهويل الذي طرأ على محنة أحمد بن حنبل في كتب التاريخ والسير.

---

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣. انظر أيضاً: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، حيث يقول المؤلف: «هكذا تتقاطع السلطتان في تاريخ الإسلام: سلطة المعرفة التي تطمح أن تكون «سياسية» وسلطة السياسة التي ترغب في امتلاك المعرفة وتوظيفها!» (ص ١٥).

(٤٥) جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص ٧٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

ومن المؤكد أن هذا الأمر وراءه دعاية كبيرة ومبالغة مقصودة. يقول فهمي جدعان في هذا الإطار «مع أن الطبري لا يشير البتة إلى هذه الواقعة، (. . .) بينما يتوسع فيها الكتاب المناصرون لتيار السنة والحديث فيوردونها مورد الملحمة والأسطورة، فإن جل المؤرخين الآخرين لا يشيرون إليها إلا باقتضاب شديد»(٤٨). كما إن كلام الجاحظ المعتزلي قد أورد في هذا الصدد «إنه لم ير سيفاً مشهوراً ولا ضرب ضرباً ولا كان مقيداً بالحديد ولا خلع قلبه بشدة الوعيد»(٤٩). ويترتّب على هذا أن واقعية «أحمد بن حنبل» هي دليل على ضرورة التحوط والحذر عند الكلام عنها. لأن الذين أرخوا لهذه الواقعة من أقرباء أحمد بن حنبل، ثم جاء كتاب **سير الحنابلة** بعد ذلك ليفصلوا فيها على نحو خيالي(٥٠).

من المؤكد أن دراسة خاصية المأمون التاريخية والفكرية والسياسية في فكرنا العربي الإسلامي يسهم في بلورة رؤية واضحة عن علاقة هذا الخليفة بالفكر الاعتزالي. وهذا لا يتحصل إلا عن طريق قراءة الوثائق والرسائل المتعلقة به. يقول الكاتب جدعان في هذا السياق «والحقيقة إنه إذا كان علينا أن ننسب المأمون نسبة ما إلى مذهب كلامي محدد، فإنه لن يكون أمامنا إلا «الإرجاء» بما هو عقيدة خالصة. .»(٥١). ويتولد من هذا أن فهمي جدعان يقر بأن المأمون لم يكن من أنصار المذهب الشيعي أو الاعتزالي أو الإرجاء أو الجهمية. . وإنما كان الرجل «رجل دولة يسير وفقاً لما يهديه إليه عقله العملي. .»(٥٢). وهو الأمر الذي يجعل شخصية المأمون في التاريخ العربي الإسلامي شخصية ملتبسة بحيث تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة(٥٣).

إن علاقة روّاد الفكر الاعتزالي ببني العباس من الخلفاء هي من القضايا الشائكة في تاريخ المذاهب الكلامية في الإسلام. وبهذا الاعتبار فإن الباحث في هذا المسار الفكري الكلامي لا بد له من التمييز في دائرة

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤١. يذكر الجاحظ أن المعتصم امتحن الإمام أحمد بن حنبل، وضرب على يديه بسياط حتى غشي عليه فلما صمم ولم يجب أطلقه وندم على ضربه (ص ١٤٣).

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

الاعتزال ما بين التيار المثالي الاحتجاجي والتيار الواقعي العملي.

وهكذا فإن «عمرو بن عبيد»، كان على رأس التيار الاحتجاجي الذي مال إلى الزهد ومناهضة الدولة[٥٤]. في حين كان العلاف من ممثلي التيار الواقعي العملي قريباً من السلطان. وهو الأمر ذاته عند «النظام» الذي لم يتصل بالسلطان، في رأي جدعان، إلا بعد أن باع قميصه ليأكل من ثمنه وجاع حتى «أكل الطين»[٥٥].

والمتأتى من ذلك، أن منطق الجدل بين الديني والسياسي في تاريخ الإسلام. هو منطق أضحت كفته تميل نحو «الأسوأ» وفساد الأزمنة المتأخرة وفساد أهلها.

وهذا الواقع التاريخي والاجتماعي هو الذي أسفر عنه فشو اليأس والتشاؤم من المستقبل ما يستلزم البحث العاجل عن الخلاص الديني.

من الواضح أن الأشعرية كمذهب وكمدرسة لم تكن إلا طريقاً للخلاص النهائي أو اللحظة التركيبية المنشودة في ضوء الصراعات العقدية والسياسية والفكرية المهيمنة في فكرنا العربي.

إن المذهب الأشعري لم يجز الخروج عن الإمام الجائر والإنكار عليه، ومحاولة إظهار الطاعة له. وذلك درءاً للفتن والهرج والفساد[٥٦].

بيد أن هذا التصور الأشعري قد انفجر إلى تيارين: التيار الغنوصي مع أبي حامد الغزالي. والتيار الفلسفي مع فخر الدين الرازي[٥٧]. وهو دليل على انسحاب الخير وتعاظم الوعي الشقي في الضمير الإسلامي العربي. وقد اشتد هذا التراجع مع ابن خلدون الذي وعى وعياً تاماً بحدوث الانهيار ونشوء

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٥٦) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٥٧) يقول جدعان: «لاشك في أن إفساح إمكانية التجربة الروحية الصوفية في الطريق الذي حله الأشعري يمثل إضافة أساسية للتجربة الفذة التي جسدها هذا المعلم؛ فمن المؤكد أن تجربة تجمع بين القلب والعقل والنص يمكن أن تبلغ حداً أقصى من العمق والغنى والشمول في الكينونة الإنسانية. لكن إدخال هذا الأصل الروح أو القلب ليكون بديلاً للعقل لا يمكن أن يمثل إلا عملية بتر أنثروبولوجي في وجود الإنسان في الكون». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦.

عالم جديد. واللازم من هذا أن الطرطوشي (ت ٥٢٠ هجرية) قد كتب بقوله: «فأما اليوم فقد ذهب صفو الزمان وبقي كدره. فالموت اليوم تحفة لكل مسلم. وكأن الخير أصبح حاملاً، والشر أصبح ناظراً، وكأن الغبي أصبح ضاحكاً، والرشيد باكياً، وكأن العدل أصبح غابراً، وأصبح الجور غالباً، وكأن العقل أصبح مدفوعاً والجهل منشوراً..»[٥٨].

ومن المؤكد أن انتشار هذا الوعي الشقي والرؤيا التشاؤمية للمستقبل في الفكر الإسلامي العربي القديم والحديث إنما مرده إلى «تعلق الديني بفهم ملحمي أخروي خالص لتاريخ يتناقض فيه الخير ويتعاظم فيه فساد الإنسان. فانه سيظل متشبثاً بمنطق «المحنة» الشقي وروحها الدرامية وستظل علاقته بالدولة محكومة بمنطق «العدو»[٥٩]. لهذا سارع مفكري الإسلام في العصر الحديث[٦٠] من أجل البحث عن علاقة تركيبية ما بين الحداثة والتراث، أو بين الدين والعلم بدلاً من علاقة الصدام والصراع.

ثالثاً: قراءات في الفلسفة الإسلامية: في التفاعل والاستمرارية

لا شك أن الكاتب العربي فهمي جدعان ينطلق في رسم معالم ولادة الفلسفة الإسلامية من مبدأين أساسيين وهما: العقل والنص. إذ إن النص «الوحي» قد كان وما زال مدار التفكير العربي والإسلامي، بالرغم من وقوع تحولات في المعارف والعلوم وتطورات بارزة في المدنية الحديثة. وأما العقل فهو، وفق كلام جدعان، المكمل والمنظم لحياة الأفراد والجماعات الثقافية والعقدية والاجتماعية والإدارية. ويعني هذا أن كل الاجتهادات العلمية والفلسفية في تاريخ الفكر العربي هي «تجربة تاريخية»

---

(٥٨) جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص ٣١٧.

(٥٩) «إن المنطلق الذي يتحكم في جدلية الديني والسياسي في الإسلام هو أن الديني والسياسي كليهما يتعلقان بالسلطة ويجعلانها قاعدة مادية وجهاداً يحقق كل منهما ماهيته وغاياته». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٤. «فمن البين أن «السياسي» يدخل في ماهية الديني على وجه القوام الديني له لا على وجه الإضافة من خارج». وليس مرد ذلك إلى أن «السلطة» أو «الخلافة» أو «الدولة» هي جزء من مفهوم «الديني» وإنما الديني الإسلامي لا يستقيم عند حدود «الخاص» أو «الفردي» وحده، إذ كل ما يمت إليه بصلة يحول باستمرار إلى «العام» و«الجماعي» (ص ٣٥٦).

(٦٠) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٦٢.

ترتبط في أسّها ووجودها وصيرورتها بشروط الواقع المشخص وبأحواله الزمنية. سواء ما «اتصل منها بعوارض الذات وأحوالها، وما ارتبط منها بعوارض العالم الخارجي أو الكوني وآثاره الطبيعية أو الفاعلة مع كل ما يلحق ذلك من توابع..»[٦١].

وبهذا الاعتبار فإن ميلاد الفلسفة الإسلامية لم تكن في منأى عن هذه الشروط الثقافية والعقدية والمجتمعية. وقد أسهم النص/ الوحي والحركة الكلامية والموروث اليوناني في إثراء الفكر الفلسفي العربي. يقول الكاتب في هذا المعرض «إذا كان النص العقلي الإسلامي وعلم الكلام الضارب في مجال الرأي والعقل قد يسّرا عملية ولادة الفلسفة الإسلامية أو العربية، فإن هذه الولادة لم تكن ممكنة من دون أصل فلسفي خالص تمد هذه الفلسفة جذورها فيه إلى الأعمق، هو التراث اليوناني أو ما أطلق عليه القدماء (علوم الأوائل) أو العلوم الدخيلة وبخاصة منها الفلسفة»[٦٢].

لا ريب أن مشكلة التوفيق بين النقل والعقل في تاريخ الفكر العربي والإسلامي نابعة من محاولة استنطاق النص الديني والتأمل فيه. من هنا يقال «لهذا السبب إن «النص» بهذا المعنى يصلح لأن يكون حافزاً وباعثاً على التفكير الفلسفي والعلمي»[٦٣].

وينجلي من هذا أن الفلسفة، لدى جدعان، تفكير تأملي عقلاني يتفق مع القرآن من حيث النظر والاعتبار في علاقة الإنسان بذاته وبالوجود الخارجي[٦٤].

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢١. «إن الذي حدث هو فعل تكاملي على وجه التحديد. لقد أسس «الوحي» المعرفة والعقل في المعرفة الأولى. وحين تطورت الحياة الروحية والعلمية والثقافية لتسلم قيادها إلى «العقل» لم يحدث أن نحى هذا التطور جانباً النص الديني والوحي، وإنما جاء العقل (أصلاً ثانياً) مكملاً بذلك الأصل الأول وموافقاً له في جملة الأمور. وفي الغالب الأعم. وحين توجه الفكر العربي الحديث الى المدنية الحديثة وأقر بفائدة «المدنية المادية» وبضرورة ركوبها، لم يعن ذلك بالضرورة إزاحة الوحي والعقل «الميتافيزيقي» ليتعلق تعلقاً مطلقاً وبدون أو شرط بالعلم والتقنية وحدها» (ص ١٧ ـ ١٨).

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦. ويقول الكاتب: «إن الفلسفة في طبيعتها فكر اعتقادي هو قول يناسب دعوة القران إلى «نقد التقليد» ومذاهب الآباء وبناء الاعتقاد على أساس من اليقين الراسخ» (ص ٣٣).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٣. «اعتبار الفلسفة توجيهاً لسلوك وبناء للقيم وتأسيساً للحياة العامة لا يخرج عن واحد من التوجهات الرشيدة للمنظومة الدينية» (ص ٣٣).

وهكذا كانت الشخصية المتفردة للفيلسوف المسلم تتكئ على المعطى الثقافي الديني والاجتماعي والتاريخي وأيضاً على المنقول الإغريقي من علوم ومعارف في مختلف المجالات. وبهذا الاعتبار تمكن المتفلسف من تمثل الثقافتين على مبدأي الاستيعاب والتطور[٦٥] ما أدّى إلى ميلاد فلسفات إسلامية مبدعة.

من المؤكد أن أول فيلسوف عربي في تاريخ الإسلام هو الكندي الذي بفضله تم تكريس التقليد اليوناني في الثقافة العربية من تقريب الوجود ومبادئه وأسبابه وعلله القريبة والبعيدة، ما رسم معالم جديدة للتيار الأرسطي المشائي[٦٦].

وهذا لا يعني استبعاد عناصر الأفلاطونية في أعمال الكندي. إذ إن هذا الفيلسوف العربي لم يسلم من الشوائب الأفلاطونية، وإن كان على مستوى صيغة الخطاب. يقول فهمي جدعان في هذا الصدد «رغم انتشار الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ـ الواسع، وبرغم الدور العميق الذي أدته في تشكيل الفلسفات الإشراقية، إلا أن هذا الانتشار كان مصحوباً دوماً هنا وهناك بعناصر آتية من أرسطو أو من فلاسفة اليونان الآخرين»[٦٧].

لهذا من يقرأ النصوص الكندية (نسبةً إلى فلسفة الكندي) بشكل منتبه سيجد أفكار ابيكتاتوس (انخرديون) مبثوثة فيها، كتعبير عن نزعة زهدية ذات طابع فلسفي أخلاقي. يقول الكاتب «لم تكن رؤية الكندي الفلسفية مجرد أثر لقراءة نص (انخريديون) لابيكتاتوس عززته نظرة أفلاطونية (. . .) تستند إلى جدل صاعد من العالم الدنيوي المنظور إلى العالم الأخروي (المعقول) فحسب، ولكنها كانت أيضاً توافق رؤية زهدية للعالم تمد جذورها وجودياً في الروحانية الإسلامية العامة»[٦٨].

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٠. يقول الكاتب فهمي جدعان: «الفيلسوف الإسلامي ينتمي الى ثقافتين، ثقافة أولى أساسية هي الثقافة العربية الإسلامية التي يدين لها بتكوينه الأساس وبنزعاته الروحية العميقة، وثقافة ثانية ثانوية هي التي تأتي لها من التراث الفلسفي القديم. وخلف الثقافتين كلتيهما تثوي الشخصية المتفردة للفيلسوف نفسه وكفاية ذاتية في الجمع بين هاتين الثقافتين» (ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤).

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣. يقول المفكر العربي جدعان: «لقد ساق الكندي هذا «المثل» في معرض التحليل لقهر «ألم نفساني» يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات «هو الحزن» (ص ٤٢٢). ويقول أيضاً «ولا يذهب المثل عند الكندي إلى أبعد مما هو أبعد مما هو حاضر =

وعلى هذا الأساس، فإن فلسفة الكندي لم تكن فلسفة تقليد واتباع بقدر ما كانت فلسفة إبداع والانخراط في تحولات العصر. من المفيد القول إن الكندي هو من المفكرين القلائل الذين انفتحت روحهم على الأمم والعلوم جميعاً، بل ولم «تتملكه العصبية القومية أو الدينية الخاصة، فذهب إلى أن الحقيقة أمر إنساني بإطلاق»[٦٩].

لهذا جاءت فلسفة الكندي، بحسب كلام جدعان، مدرسة تركيبية المنهج الذي يجمع بين الحقائق ومسالك النظر من مذاهب مختلفة ومتنوعة مستلهمة من مصادر: «فيثاغوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية وغيرهم»[٧٠]. لذا كان بناء الكندي لمفهوم الحق الفلسفي هو بناء كوني إنساني.

لقد عرف المعلم الثاني أبو نصر الفارابي بمصنفاته في المنطق ونظرياته في تفسير العالم وصدور الكثرة عن الواحد عن طريق مبدأ الفيض أو الصدور. وكذا نظريته في العقل والنبوة. إنها نظريات فلسفية كان لها أثر بليغ في الثقافة العربية والإسلامية. وقد كان لهذه التصورات مضامين أرسطية في تجريد المعقولات من المحسوسات[٧١]. وهو الأمر الذي يتبين لنا في قوى العقول الأربعة: العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.

ومن هنا فإن تحصيل السعادة في تصور الفارابي لا تتم إلا عن طريق الاتصال العقلي بالعقل الفعال. ذلك «الاتصال الذي يملأ صاحبه لذة وغبطة وسعادة لا يعتريها تغير وتبديل ولا قبل لأهل الأرض بها»[٧٢].

لقد خصص الكاتب جدعان دراسة مفصلة عن فكر الفارابي أكثر من غيره من فلاسفة الإسلام، وربما لهذا الأمر أسباب معينة لم يفصح عنها الرجل.

= في نص ابيكتاتوس الوجيز. غير أنه يفيض في القول ويتوسع في التفاصيل دون أن يخرج في النهاية عن الإطار الأصلب» (ص ٤٢٦).

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٠. وفي هذا القرن نفسه «ظهر الفلاسفة الإنسانيون» الكبار من أمثال أبي سليمان المنطقي السجستاني وتلميذه أبي حيان التوحيدي وأبي الحسن العامري ومسكويه ويحيى بن عدي (. . .) جعلوا السعادة مطلباً رئيساً في حياة الإنسان وفعاليته الأرضية» (ص ٢٤١).

لكننا نعتقد أن السبب الأول والأخير هو تعرض الفلسفة الفارابية لتأويلات أيديولوجية سافرة يخرج بها عن منطق تفكير المعلم الثاني ورؤيته الحقيقية للعقل والإنسان والعالم. يقول فهمي جدعان إن قرّاء الفلسفة الفارابية ينظرون إليها باعتبارها «ممثل الارسطوطالية الضاربة في الجزء الإلهي من الفلسفة إلى الأفلاطونية المحدثة. وأهدر أصحاب هذا التيار جهودهم في شروح مضطربة حيناً ودقيقة حيناً آخر بنزعته الصدورية الفيضية ولمحاولته اليائسة للجمع بين أفلاطون وأرسطو ولبعض من أفكاره السياسية والاجتماعية»(٧٣).

ويتحصل من هذا رغبة جدعان في إعادة قراءة أعمال الفارابي قراءة مباشرة من خلال استدعاء جملة من الشهادات المتصلة به لتقريب جوانب من فكره الذي تم إهماله(٧٤). ثم بعد ذلك، قراءة الفارابي قراءة محورية تحليلية تركيبية أعني «قراءة قائمة على نظرة متراجعة متقدمة إلى هذه الأعمال نفسها»(٧٥).

يقوم المشروع الفلسفي عند أبي نصر الفارابي على ثلاثة أزمنة أساسية(٧٦) وهي كالتالي:

(١) زمن اللغة والمنطق أو التحضير للفلسفة.

---

(٧٣) لقد أفرد الكاتب فهمي جدعان دراسة بعنوان «هوميروس عند العرب» وهي محاولة مقاربة نصوص السجستاني التي هي تعبيرات عن دلالة هوميروس في الثقافة العربية. يقول الكاتب: «وفي كل الأحوال يبدو لنا أن النص الوحيد ذا الدلالة الكبرى الذي أغنى معرفة العرب بهوميروس وقدم نماذج من شعره أو من شعر يوناني منسوب إليه هو حتى اللحظة الراهنة، نص السجستاني». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٥. يقول الكاتب أيضاً: «الواقع أن التركيب بين الملل والنحل من ناحية والمنتخب من ناحية ثانية هو وحده الذي يصلح لأن يقوم لنا صورة فردية جداً لما أورده السجستاني من أشعار هوميروس» (ص ٣٢٣).

كما كتب فهمي جدعان دراسة باللغة الفرنسية في شأن فكر السجستاني بعنوان: **F. Jadaane**, «La Philosophie de Sijistani,» *Studia Islamica*, no. 33 (1971).

(٧٤) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣. يقول جدعان منتقداً: «نلاحظ بالإجمال أنه بينما نظر المحدثون إلى الكندي، على أنه، بالدرجة الأولى، ممثل الأرسطوطالية، فإنهم نظروا إلى الفارابي على أنه ممثل الأفلاطونية المحدثة محتفظين له مع ذلك بلقب المعلم الثاني الذي يربطه ربطاً عضوياً بالأرسطوطالية نفسها. وبينما ألم القدماء على منطقه وعلى إلهياته الصدورية، فقد أنصفه المحدثون بإضافة اهتماماته الإطلاقية والسياسية» (ص ٢٦٢).

(٢) زمن الانطولوجيا.

(٣) زمن الإنسان في العالم.

وأما زمن اللغة والمنطق في فكر الفارابي هو زمن **أولي**، في ترسيخ رؤية فلسفية وعلمية واضحة عن دور الصناعتين (اللغة والمنطق). وهذا يعني أن «علم البيان وعلم المنطق هما العلمان الممهدان للفلسفة وكأنهما أيضاً يمثّلان المرحلة الأولى من مراحل كل مشروع فلسفي متصور»[(٧٧)].

ولعلّ جدل العصر بين أنصار المنطق وأنصار النحو، قد أسهم في تعميق معضلة العلاقة بين المنطق اليوناني الكوني ومنطق النحو العربي. وهو الأمر الذي دفع المعلم الثاني إلى الانكباب في تعلمه على صناعة المنطق وصناعة اللغة والنحو[(٧٨)]، وهما أيضاً الأساس الصلب لمشروع الفارابي الفلسفي[(٧٩)].

وأما الزمن **الثاني** من مشروع المعلم الثاني هو زمن الأنطولوجيا الذي هو، في العمق، محاولة تركيبية لرؤيا العالم والوجود تستند إلى مختلف المذاهب اليونانية، الفيثاغورية والقورينائية والرواقية والكلبية والأبيقورية والمشائية «التي يضع فيها أرسطو وأفلاطون كليهما»[(٨٠)]. ويترتب على هذا أن الفارابي لم ير أية اختلافات بين الأرسطوطالية والأفلاطونية.

وهكذا فإن رؤية الفارابي، كما يقول جدعان، الأنطوثيولوجيا تتأسس على نظريات الوجود، والوحدة والكثرة، والعقل.. وهذا يرنو إلى أن «الإنسان الذي يتجه إليه الفيلسوف بالدرجة الأولى، والذي هو كائن اجتماعي أو مدني قبل كل شيء، لا يمكن أن يحيا الحياة الحقيقية إلا في ضوء صورة الكون نفسه. لذا لم يكن العلم بالوجود والموجودات إلا مرحلة متوسطة على الفيلسوف أن يسبرها ويحدد أبعادها قبل أن يوجه اهتمامه إلى الإنسان»[(٨١)].

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

وأما الزمن **الثالث**، «الإنسان في العالم» هو زمن بناء الفضائل والأخلاق التي هي تجليات الإنسان الاجتماعي والسياسي، والذي يعتمد على العقل والإرادة باعتبارهما محركاً العقل العملي[٨٢]. إذ ليست من مهمة الفلسفة دراسة مبادئ الوجود المطلق فحسب، «وإنما مهمتها أن تنخرط في الزمان وأن تدخل المدينة لإصلاح عالم الإنسان الذي أفسده الزمان نفسه»[٨٣]. وهكذا قام الفارابي بنقد المدن غير الفاضلة أكثر مما يفصل في المدن الفاضلة نفسها. بالرغم من اعتباره الخلاص لا يكمن إلا في «اعتزال هذا الزمان والهروب إلى عالم الأزل الثابت»[٨٤].

واللازم من هذا القول إن فلسفة الفارابي هي فلسفة إنسانية كونية تردّه إلى «أصل واحد وتدبير وجوده وقواه على الأسس نفسها وعلى المحور نفسه، كما تجعل منه موجوداً حراً قابلاً للتشكل والتغير يتعلم عادات جديدة واكتساب أخلاق (. . .) تتجه باهتمامه إلى الإنسانية جمعاء، بحيث لا يقف عند أمة محددة أو مدنية مجتمعية ضيقة»[٨٥]. فتولد من هذا أن فلسفة الفارابي الإنسانية، كما يقول فهمي جدعان تجعله «فيلسوفاً راهناً معاصراً من الطراز الممتاز الأصيل»[٨٦].

من الواضح أن قراءة فهمي جدعان لفكر ابن سينا وأعماله لا تحيد عن منهجية قراءة الفلسفة الفارابية. وذلك بوضع جميع القضايا حول ابن سينا بين قوسين والاتجاه مباشرة إلى أفكاره ومواقفه[٨٧]. إذ بهذه الرؤية نتمكن من بناء رؤية واضحة عن الفلسفة السينوية.

لقد اشتهر ابن سينا أو الشيخ الرئيس بتهذيبه للمنطق ودراسته للنفس الإنسانية وقواها المتنوعة حيث «يعد للنفس وللعقل مصيراً يتجاوز الآفاق

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٣. «لا شك في أن الرواقيين قديماً قد نظروا إلى الإنسان هذه النظرة، كما لا شك في أن الإسلام ينحو هذا المنحى نفسه، لكن تصور الفارابي الأمة الفاضلة من خلال «المعمورة كلها من الأرض» يظل بالدرجة الأولى نتيجة طبيعية لمنطلقه الذي يفرض إشراك الناس جميعاً في القوى النفسانية» (ص ٣٠٣).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

الأرضية، يتمثل في العودة إلى موطن الروح الأصلي الرفيع»[٨٨]. كما اعتبر هذا الفيلسوف مفكراً موسوعياً لتعدد اهتماماته بالعلوم العقلية والشرعية وبالمعارف الروحانية الصوفية التي هي من «أغنى التجارب التي سجلها لنا تاريخ الفكر الإسلامي».

ومن البيّن أن أبا حامد الغزالي قد تشبّع بهذه التجربة الذوقية في **المنقذ**[٨٩] التي رسمت معالم جديدة في الحضارة العربية الإسلامية. من هنا كان الغزالي يعتقد «أن العقل لا يستقل بإدراك اليقين وأنه قاصر في حدوده الطبيعية عن تحصيل يقين آمن لا يتطرق إليه الشك في المسائل الإلهية. ونظريته في السببية»[٩٠]. وهي مخالفة للدعوى السائدة عند فلاسفة الإسلام أن «العقل قادر وحده على إدراك اليقين في المسائل الميتافيزيقية أو الإلهية»[٩١].

وأما في ديار المغرب والأندلس، فقد نشأ فيه فلاسفة كبار من أمثال ابن حزم الذي يقول عنه فهمي جدعان «لم يكن فيلسوفاً بمعنى الكلمة، لكنه استخدم الفلسفة والمنطق استخداماً واسعاً في جدلياته الدينية المنهمكة في التصدي لسلطة الباطن الغنوصي الذي كان يمثل عقيدة الدولة الفاطمية ويشكل خطراً حقيقياً على العقيدة السنية في المغرب. وظاهريته هي، فلسفياً، النقيض المنطقي للباطنية الشيعية والغنوصية»[٩٢].

وهو المسار الذي سار فيه ابن باجه في تناول القضايا الفلسفية العقلية والسيكولوجية والسياسية[٩٣] التي عالجها المعلم الثاني. وهذه المماثلة تبين لنا ما بين الفارابي وابن طفيل أيضاً. يقول الكاتب «وهو يوافق الفارابي على وجه الخصوص في قوله إن أخبار الوحي عن الملائكة والأنبياء والنعيم والجحيم هي مثالات حسية لما أدركه الإنسان بعقله الطبيعي»[٩٤].

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

وأما الفلسفة الرشدية، فقد اعتنت بالأمور التالية: شرح أرسطو، والدفاع عن الفلسفة، والإبانة عن طبيعة العلاقة بين الحكمة والشريعة[٩٥]. وبهذا الاعتبار اندفع الشارح الأكبر إلى انتقاد نظرية الجواز عند الغزالي لأنها تنكر الأسباب والاقتران الضروري بين العلة والمعلول. إذ من رفع الأسباب، كما يقول ابن رشد، فقد رفع العقل»[٩٦]. من ثم، أضحى المشروع الفلسفي الرشدي كمشروع عقلاني[٩٧] يتطلع إلى وحدة الإنسانية الكونية.

ويتحصل من جميع ما تقدم، أن قراءة الدكتور جدعان لمسارات الفلسفة الإسلامية هي قراءة «فينومينولوجية» بحيث يقوم على وضع الأحكام بين قوسين. ومحاولة بناء رؤية للفلسفات العربية على أساس أن هنا وهناك في التراث اليوناني «أشكالاً ونماذج معرفية أو أنطولوجية من الخطاب أو من العقل أو من الوجود»[٩٨]، قد تتوافق في ما بينها وقد لا تلتقي[٩٩]. وهذا يعني في تصور الكاتب انعدام وجود الانقطاع والانفصال بين الثقافات والحضارات، بالأحرى القبول بالقطيعة بين عقل مشرقي عربي بياني هرمسي صوفي أو عرفاني وبين عقل مغربي عربي علمي عقلاني[١٠٠].

رابعاً: مدارات الفكر العربي

١ ـ تجليات التقدم عند مفكري الإسلام

لقد اهتم فهمي جدعان بقضايا الفكر العربي ومساراته الاجتماعية والثقافية والسياسية أكثر من اهتمامه بمجالات أخرى. وهذا نابع من رؤية

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٣١. يدافع الكاتب فهمي جدعان عن فكرة التفاعل والتشارك بين التراث اليوناني والحضارة العربية الإسلامية بقوله «توجس مثل المركب والمجاز هي رؤية مركزية في العقل اليوناني وامتداداته. من سقراط إلى الرواقيين إلى الأفلاطونيين المحدثين، وقد بدت هذه الرؤية دوماً لكل الذين تمثلوها بما هي رؤية عقلية خالصة، بمعنى أن العقل هو الذي يقررها ويفرضها (. . .) وعند الرواقيين بالذات كان التوافق الحكيم مع العقل يعني التوافق مع قانون الطبيعة ومع القدر ومع العناية الإلهية ومع الله نفسه وهذه الرؤية هي أيضاً رؤية مركزية في العقل الإسلامي» (ص ٤٣٠ ـ ٤٣١).

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

نقدية وتاريخية لهذا الفكر باعتبارها الرؤية الدافعة لعجلة التقدم والتنوير في فكرنا المعاصر. يقول الباحث في هذا المعرض «الهدف الأساسي: كان إبراز الصورة الأكمل للفكر العربي الحديث. لأن الدراسات التي ظهرت في هذا القرن، وخاصة في النصف الثاني منه عن الفكر العربي الحديث، كانت كلها دراسات مختزلة بمعنى أنها: اجتزأت من الفكر الحديث، بعض مفكرين، وبعض جوانبه ووجوهه، وأهملت بقصد أو بغير قصد، وجوهاً كثيرة من هذا الفكر وأعلاماً كباراً من ممثليه، وهم المفكرون الذين انطلقوا من قواعد أو تصورات أو رؤى أو اجتهادات إسلامية، أو كان للإسلام نصيب كبير فيها. فأردت (...) أن أبرز هؤلاء الذين تم استبعادهم بشكل أو بآخر»[١٠١].

ومن المؤكد أن أهم خطوة نقدية في دراسة تاريخ الفكر العربي الحديث، هو الإقلاع عن الاعتقاد السائد والمألوف لدينا أن الحداثة العربية قد كان مبتدأها مع حملة نابليون الفرنسية على مصر.

والحال أن إشكالية ابن خلدون في قيام الدول والأمم وأفولها، هي المصدر الرئيس في بداية الوعي العربي بالهوة التاريخية الكبيرة بين العالم الحديث والعالم العربي[١٠٢]، هذه من جهة أولى. وأما من جهة ثانية، اقتناع الكاتب فهمي بأن منجزات الفكر العربي وفكرة النهضة لا يمكن عزلها عن الشروط العقدية والدينية والسياقات الاجتماعية والسياسية. يقول الباحث في هذا الإطار «لا نستطيع أن نفهم الفكر العربي الحديث إلا إذا استوعبنا مبادئ الفكر العربي السلفي ومقوماته، وكل محاولة لبتر هذا الفكر بالبدء من هذه الواقعة التاريخية الحديثة أو تلك لا بد أن تؤول بصاحبها إلى سوء فهم وتقدير لهذا الفكر»[١٠٣].

---

(١٠١) العميم، **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**، ص ١٢٧. و«الهدف الثاني الذي اتجهت إليه هذه الدراسة، لأقل أنه هدف يتعلق بالجغرافية السياسية للعالم العربي، أي أنني أردت من خلال دراستي لمشكلة حيوية معاصرة ما زالت قائمة إلى الآن، أن أعرض لها إلا في إطار بيئة عربية إسلامية محدودة مختزلة وإنما في إطار إشكالي يغطي جميع أجزاء هذه الجغرافيا» (ص ١٢٧). والهدف الثالث من هذه الدراسة، يتمثل في بيان الصعوبات التي تجابه أي مفكر عربي، سواء أكان قومياً أو إسلامياً، أم غير ذلك، حين يعالج قضية مركزية، من القضايا التي تواجه العالم الحديث» (ص ١٢٧).

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٠.

(١٠٣) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٨. يقول فهمي جدعان في سياق بناء رؤية شاملة عن مفهوم السلفية: «يتعلقون جميعاً بالسلفية ويتوسلون =

وهكذا تمكن الكاتب جدعان من دراسة تصورات مفكري الإسلام المحدثين عن طريق إشكالية التقدم التي تعتبر من أهم الإشكالات الجوهرية في رسم الطريق الملكي للأمة العربية نحو الأفضل والأرقى.

ومن ثم، شرع فهمي جدعان في دراسة فكرة التقدم من منطلق فكري ونظري صلب وهو أن التقدم كإشكالية لا ينبغي ردها إلى القرن الثامن عشر (قرن التنوير) الأوروبي. بل إن التقدم كحمولة اجتماعية وفلسفية قد عرف مع «القدماء على إلهام ربات الشعر والميثولوجيا أو على التأمل الميتافيزيقي أو الديني أو الجمالي الخالص، وأنه قد أسس عند المحدثين ومنذ ابن خلدون على تفسير الواقع التاريخي والاجتماعي وملاحظة حركته وتطوره»[(١٠٤)]. وهو الأمر الذي دفع الكاتب إلى تسمية ذلك بـ: «ميتافيزيقا التقدم».

لقد ساد في مسيرة الفكر العربي والإسلامي، وما بعد العصر النبوي، فساد الأزمنة وتراجع الخير وتقدم الشر. ومن الواضح أن الحديث النبوي: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» أسهم بقوة في ترسيخ هذه الرؤية التشاؤمية من المستقبل. ولعل الغزالي قد عبر عن هذه الرؤية بالانحطاط في هذا العصر حيث يكون في حاجة إلى مجدد يجدد لهذه الأمة أمر دينها والذي يظهر من خلال كتاب: **إحياء علوم الدين**[(١٠٥)].

= جميعاً في جهودهم من أجل إدراك النهضة أو التقدم، أو النجاة أو ما شابه ذلك من مصطلحات جارية في الكتابات العربية الحديثة» (ص ٧٩). انظر: جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**.

ويقول في كتابه **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: «نشهد بعد ذلك نهضة جديدة للسلفية ترافق جهود الإصلاح الحديثة في الحجاز مع الحركة الوهابية وفي القرن الأخير من حياة الدولة العثمانية حيث يلحظ «السلفيون المحدثون» ارتفاع التمدن الغربي وارتقاءه وخطره على عالم العرب والإسلام» (ص ٨١). «ومن الثابت أن التراجع العميق المرير الذي أصاب الحركة الوطنية العربية بعد حزيران/يونيو ١٩٦٧، قد أدى دوراً حاسماً في تعاظم السلفية في صورة ما يطلق عليه الإسلاميون اسم «الصحوة الإسلامية» وما يسميه آخرون بـ «الأصولية الإسلامية» (ص ٨٢).

(١٠٤) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٤٧.

(١٠٥) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٢٥. يقول فهمي جدعان عن الغزالي: «والحقيقة أن مشروع الغزالي العلمي والعملي على الرغم من عيوبه التي تمثلت بصورة خاصة في تشجيع حركة التصوف في الإسلام، يلتقي في النهاية، ومن زاوية معينة هي زاوية التاريخ، مع أحد جوانب المشروع الاعتزالي من ناحية وأحد جوانب المشروع الأشعري من ناحية ثانية» (ص ٢٠).

كما إن هذه الرؤية قد انتشرت في عهد ابن خلدون وفي عهد زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بالرغم من تواجد بوادر من الأمل والرجاء في كل عصر من «عصور الإسلام ولدى جميع المسلمين»[١٠٦]. وهذا لا يعني أن نتصور تاريخ الفكر العربي كتاريخ يائس من تحقيق أي تقدم سواء على المستوى الإنساني أو الكوني أو التاريخي[١٠٧].

إذ إن الواقع على خلاف ذلك، فهناك تقدم يبعث التفاؤل والأمل. يقول الباحث جدعان في هذا المعرض «كما تكلم الفلاسفة العرب على تقدم ثقافي وعلى تقدم كوني فإنهم تكلموا... على تقدم روحي في عالم الإنسان الفردي والاجتماعي؛ فلقد آمن جابر بن حيان بتقدم مستمر للإنسان. ودافع الرازي عن السيرة الفلسفية على الطريقة السقراطية منكراً أن يكون في هذه السيرة تعطيل للحياة الإنسانية وعقبة في طريق الإنسانية»[١٠٨].

وغني عن البيان أن ظاهرة «التقدم نحو الأسوأ» قد كان لها دلالة قوية مع ابن خلدون الذي أثر أيما تأثير على مفكري النهضة الحديثة. وذلك حينما تحقق لهم الوعي بين الغرب والشرق، وبين الإسلام والغرب[١٠٩].

وهذا يدل على تشبع زعماء الإصلاح والنهضة بأفكار **مقدمة** ابن خلدون في أفول الدول وتداول السلطة والملك، وإن كان صاحب **المقدمة** لا يعتقد على وجه الإطلاق، كما يقول فهمي جدعان، في أن الإنسانية تتجه برمتها نحو الأسوأ[١١٠]. وإنما اعتقد أن «الله يداول الأيام بين الناس وأن سنة الله (...) هي في دثور أمة وحدوث أخرى»[١١١].

ويترتّب على هذا أن ابن خلدون هو نقطة نهاية العمران العربي الإسلامي

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٥. يقول جدعان: «الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه فقد دعوا جميعاً إلى ارتقاء الإنسان مراتب الحياة اليهيمية الى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم، الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة» (ص ٤٥).

(١٠٩) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٣٤٧.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧٠

(١١١) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٩١.

الكلاسيكي وبداية عمران جديد. يقول جدعان إن وعيه بواقعة الانهيار «هو شرط الدخول في دور جديد يدعى أبناؤه إلى تخطي هذه الواقعة وإلى السير في طريق التقدم نحو الأفضل»[١١٢].

وبهذا الاعتبار فإن الكاتب يتبنى ـ كما قلنا آنفاً ـ رؤية تشخيصية ترصد حركية الواقع الاجتماعية والثقافية والسياسية. وذلك في سياقين.

أما السياق **الأول**، «أن منطق «الماهيات» لم يكن هو السائد في الفكر العربي. وقد كان للمنطق الرواقي، منطق «الحدث والعرض والشخص» مكانة مرموقة عند العرب»[١١٣].

وأما السياق **الثاني**، فيتجلّى في رصد الكاتب فهمي جدعان لسبل تحقيق التحرر من خلال إعادة قراءة المدونة الكلامية وتحريرها من موانع التقدم والتطور. وهذا لا يحصل إلا بإرجاع دور الوحدانية ووجود الله في حياتنا «اليومية أو الزمنية المشخصة»[١١٤].

لا شك أن البحث في وجهات نظر المفكرين العرب والمسلمين في مسألة التقدم لدى فهمي جدعان إنما أدى به إلى كشف الاختلاف البارز بين تجليات التقدم ومنطلقاته؛ فهناك من كان أساس التقدم لديه في العقدي مشتقاً من مبدأ التوحيد، وهناك من استلهمه من المجال السياسي وتطلعات الفرد والمجتمع.

و«كان عند آخرين آمراً قيمياً أو أكسيولوجياً مؤسساً على قيمة المدنية، أو على القيم الاجتماعية ـ الأخلاقية، أو على القيم الاقتصادية»[١١٥].

وهكذا ميّز الكاتب أيضاً بين التقدم العمراني والتقدم التنويري[١١٦]؛ فقد كان من ممثلي التقدم العمراني الطهطاوي وخير الدين التونسي وقبادو الذين يعكس تفكيرهم «حالة المواجهة التمدنية العامة بين عالم الإسلام وعالم الغرب. ذلك أن فكرة التقدم لم تنجم عندهم إلا استجابة لآمِر عبور الهوة

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

وسد الثغرة التي تفصل بين هذين العالمين»[117]. وهو التقدم العمراني الذي سيعبر عنه ابن أبي الضياف من خلال كتابه **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** والذي لا يختلف البتة عن نظيره خير الدين التونسي في الأفكار والحلول[118].

وأما التقدم التنويري فقد كان من نصيب الكواكبي الذي يشبه حركة الارتقاء والانحطاط في الشؤون الحيوية للإنسان «بالحركة «الدودية» التي تحصل بالاندفاع والانقباض»[119]. ومن ثم كان قاسم أمين من دعاة التنوير وتحرير المرأة من براثين التخلف الاجتماعي والجمود الديني. وهذا في رأيه لا يتم إلا بتبني «العلوم العصرية وبإخضاع أحوال الإنسان المادية والأدبية إخضاعاً تاماً لـ «سلطة العلم» فاقترب بذلك من مفهوم التقدم التنويري»[120].

وقد ذهب الشيخ علي يوسف في المنحى ذاته ـ مع الاختلاف الفكري بينه وبين قاسم أمين ـ إلى بناء التقدم والتنوير على أساس ديني وعقدي. يقول الكاتب جدعان «فهو ما يلبث أن يكيف هذه الفلسفة مع النظرية الدينية الإسلامية التي يريد لها أن تنادي بالتقدم المستمر وأن تربط هذا التقدم في التمدن بالإرادة الإلهية»[121]. إنها من المحاولات الإسلامية الحديثة البارزة في عملية تكييف ما بين النظرية الداروينية والفلسفة الواقعية وما بين منطلقات الفكر الديني الإسلامي.

وقد ارتأى عبد الله النديم أن الإسلام في طبيعته وجوهره «باعث على المدنية مجسد لها على أرض الواقع والتاريخ»[122]. ومن المؤكد أيضاً أن

---

(١١٧) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٤٨٢. يقول جدعان في كتابه **أسس التقدم**: «لقد وعى الطهطاوي بحدة واقعة انهيار الحضارة الإسلامية ورأى بأم عينيه الهوة التي باتت تفصل بين أمته وبين أمة الافرنج التي اطلع على حياتها وتقدمها في فرنسا». انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ١١١ ـ ١١٢.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١١٩) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٤٨٤.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

(١٢١) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ١٧٢.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥

أفكار المفكر السوري حسن الجسر الطرابلسي، لم تذهب سدى. إذ كان لها دور على الصعيد الاجتماعي والتاريخي والديني[١٢٣]. ومن هنا كان محمد جمال الدين القاسمي تعبيراً صريحاً عن النزعة التي «ابتدعها حسن الجسر في تأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية»[١٢٤].

وغني عن البيان تأثير المذهب الشخصاني لمحمد عزيز الحبابي على الفكر العربي ومحاولة فهمه لمبادئ الإسلام فهماً فلسفياً روحانياً. وذلك ببعث الحبابي للحركة والحياة في علم الكلام التقليدي[١٢٥].

ومن ثمة، اعتبر هذا الفيلسوف المغربي أن العلاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة وجودية قبل أن تكون علاقة عقلانية ومعقولية[١٢٦]. يقول جدعان في معرض انتقاده للنزعة الشخصانية لدى عزيز الحبابي هو أن «أول ما يمكن أن يؤخذ عليها إسرافها في إغراق الإيمان في لجة «التجارب الذاتية» الخالصة بحيث توحد في نهاية الأمر بين قيمة التجربة الإيمانية وقيمة التجربة الإنكارية وتجعل من شجب النصوص الدينية المتكرر لموقف «المنكرين» عملية واهية المسوغات»[١٢٧].

وهو النقد ذاته الذي وجهه الكاتب فهمي لتجربة عثمان أمين في نقد فلسفته الجوانية باعتبارها فلسفة تدرك العالم إدراكاً دينياً وباطنياً، بل إنها فلسفة لا تخاطب إلا النفوس الممتازة والصالحة[١٢٨]. وهذا بناءً على فكرة أن أفراد المجتمع القائم «غير صالحين، نفوسهم وعقولهم فاسدة»[١٢٩].

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣. يقول فهمي جدعان: «يتابع القاسمي كلاً من الأفغاني وحسن الجسر في تكريس جزء مهم من كتابه لمناقشة المادية في قول أصحابها بأزلية المادة باعتبار أن هذا القول يمثل خطراً مباشراً على الدين» (ص ٢٣٩).

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٤١. «من نتائج «التشخصن» الذي تحققه «الشهادة» أيضاً ولوج الكائن البشري الى عالم «الحريات». وهذا العالم يقوم على المبادهة والاستقلال الذاتي والعقل» (ص ٢٤١). «الإيمان كالحب، ينطلق من الاستبطان ومن أعماق الكائن البشري. لذا لم يكن في حاجة الى حجج عقلية لكي يتم الاقتناع به. وكما إن «الحنين الى الوطن» هو شعور لا يمكن نكرانه باسم العقلانية والمنطق. كذلك «الحنين إلى الله» لا يمكن أن يربط بالعقلانية والذي لم يمارس مباشرة تجربة الإيمان لن يؤمن أبداً» (ص ٢٤٤).

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

ويتحصّل مما تقدم أن جميع هذه التعبيرات والتجليات عن مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام المحدثين بحاجة إلى أن يحددوا «نظرياً، الأساس أو الأسس الجوهرية التي ينبغي التعويل عليها من أجل تحقيق التقدم بهذه المدنية»(١٣٠) بالرغم من الصلات الإيجابية بالتنوير والتقدم الإنساني الحديث.

تعتبر العلاقة بين الديني والسياسي في الفكر العربي الإسلامي من القضايا السياسية والأيديولوجية التي أسهمت في الصراع بين التيارات الليبرالية والماركسية والتيارات الدينية الأصولية. ومرد ذلك الى أن بعض المتأدلجين يعتبرون أن الإسلام هو، في حقيقة الأمر، جملة من التعاليم والطقوس العبادية والشعائرية فحسب، والتي لا صلة لها بمقومات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والتنظيمي القائم. والحال أن في هذه التفسيرات الكثير من المغالطات. يقول جدعان «المسألة تدور على الاعتقاد بأن الفعالية السياسية قد تسببت في انحطاط الإسلام، وأن إعادة الروح إليه وتقدمه مرهوناً بالانطلاق من هذه الفعالية نفسها، ولكن ضمن شروط محددة لهذه العملية»(١٣١). وبهذا الاعتبار فإن إقصاء الدين عن الأحوال الاجتماعية والتنظيمات السياسية والعمومية، هو الذي أدى، لا محالة، إلى حالة الفتور أو التقهقر.

والشاهد على ذلك حضور القضية الدينية في جميع مدارات النهضة العربية الحديثة. وهذا جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى الوحدة الإسلامية لمواجهة الاستعمار الغازي لبلاد العرب والمسلمين(١٣٢). ومن المؤكد أن قراءة الكاتب العربي فهمي جدعان لنماذج فكرية من التاريخ العربي الحديث والمعاصر إنما يتطلع إلى تعديل تلك المغالطات الفكرية والنظرية السائدة بين بعض التيارات العربية. وذلك ببيان أدوار بعض المثقفين في عملية الإصلاح الديني والسياسي.

إذا كان الكواكبي قد قدم الاستبداد وأصوله، فإن عبد الحميد الزهراوي قد واجه «التحجر الفقهي و«العطالة الوثوقية»(١٣٣). وذلك على أساس اعتبار

---

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٢. «أسهم المفكر العراقي عبد الرحمن البزاز بمهمة رفع التناقض الذي شعر به المثقفون عند منتصف القرن الحالي بين «القوميين» العرب والمتدينين المسلمين، وأراد أن يقرب بين الفريقين. .» (ص ٢٨١).

منطلق الإصلاح هو التربية السياسية وبناء قوة عمومية تكون «قادرة باستمرار على تحسين الأحوال وإصلاحها»(١٣٤). ومن ثم، فإن هذه الروح العمومية عند العرب، كما يقول جدعان، هي التي انشغل بها الزهرواي وصاحبيه رفيق العظم ومحمد رشيد رضا.. إلى أن أعدم الزهراوي على يد جمال باشا في دمشق(١٣٥).

وغني عن البيان أن هناك محاولات جادة في إبراز مدى مساهمة القيم الدينية في النهضة العربية والإصلاح الديني. وعلى سبيل المثال، محمد فريد وجدي (ت ١٩٥٤م) الذي يعترف أن «كل رقي يحصل في العالم الإنساني ليس إلا تقرباً إلى الديانة المحمدية»(١٣٦). وهو الموقف نفسه الذي عبر عنه المصلح البيروتي مصطفى الغلاييني (١٨٨٥ ـ ١٩٤٦) أن أي تقدم مشهود اليوم في العالم الحديث «إلا ونرى لهما آثاراً في الأصول الدينية يعرفها من يعرفها ويجهلها من يجهلها»(١٣٧).

ولعل هذا التصور الديني لمسار التقدم والرقي والمدنية، يلقي بظلاله على المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي أعلن أن «نهضة العالم الإسلامي ليست في الفصل بين القيم وإنما في الجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة»(١٣٨). وأما فكرة علال الفاسي زعيم السلفية الوطنية في المغرب الحديث، فقد عمل على بناء رؤية تستمد عناصرها من الواقع المشخص سواء في السياسة أو الاجتماع أو العقيدة. وذلك بحس واقعي اجتماعي(١٣٩).

ويترتّب من هذا فكرة استحضار الطابع الديني في الدعوة إلى المدنية والتقدم كان المقياس الغالب في الثقافة العربية والإسلامية. غير أن هناك رؤى مخالفة لهذه التصورات الإصلاحية الدينية، بل الغريب أن جلها تأتي من رجالات الدين والشريعة وشيوخ التقليد على سبيل المثال، علي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله وخالد محمد خالد وغيرهم. وهكذا كانت أفكار

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

الطاهر الحداد التونسي من أجرأ الانتقادات التي تخطّت صراحة ابن الخوجة وقاسم أمين وباحثة البادية ونظيرة زين الدين «ودفع دعاواه إلى حدود رأي نقاده أنها تخرجه صراحة من حظيرة الإسلام»[١٤٠].

ومن الواضح أن كتاب الطاهر الحداد **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (**١٩٣٠**) قد تعرض لانتقادات قاسية من قبل الشيخ عبد الحميد بن باديس في عنوان مثير «الحداد على امرأة الحداد».

وبالجملة، نقول إن هذه التجارب الفكرية العربية ليست إلا تعبيرات عن الواقع الاجتماعي والسياسي المتردّي والذي يعاني معضلات التخلف والتأخر التاريخي. لذا كانت مجهودات مفكري الإسلام المحدثين والمعاصرين يصدر من الرغبة والأمل في بناء معالم واضحة لعالم/عربي وإسلامي جديد، بالرغم من أن تلكم النماذج أو التجارب لم تنطلق من نموذج واحد وإنما من نماذج متعددة[١٤١]، ما زاد في تعميق الأزمة في المجتمع العربي. ومن ثمة، لا يرى، فهمي جدعان، الحل والمخرج إلا في «شخصيات تجمع بين الثقافة الدينية والثقافة الفلسفية»[١٤٢].

٢ ـ المسألة السياسية في الاجتماع العربي

يتبنى الكاتب فهمي جدعان رؤية تشخيصة لقضايا الفكر العربي ومشكلاته وهو ما سماه بـ «النظر في «المسائل ـ الأطر»» التي ترتكز على معطى الزمان ومعطى المعرفة ومعطى العمل[١٤٣]. وهو التصور المنهجي الذي يوظفه الكاتب في دراسة نظريات الدولة في السياق الإسلامي العربي.

من المؤكد أن دعوى الفصل بين الدين والدولة أو ما بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية في فكرنا إنما ترجع الى ذلك التوتر الراديكالي الأول مع الجمهورية الكمالية في تركيا. وهي لحظة حاسمة استثمرها الشيخ

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٣.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٥١. انظر أيضاً: «المعطيات المباشرة للإشكالية الإسلامية المعاصرة،» في: جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية.**

علي عبد الرازق في تحرير رسالته عن **الإسلام وأصول الحكم**.

لقد كان هذا الحدث التاريخي، سقوط الخلافة العثمانية، لحظة حرجة في إعادة قراءة النص الديني والبحث عن مسوغات نظرية ودينية لبناء الدولة الإسلامية من جديد. وهكذا فإن خالد محمد خالد لم يتردد في ترسيخ دعوة الفصل على منوال الشيخ علي عبد الرازق حيث أقر أن نبدأ من تخليص الدين من الكهانة والاستغلال السياسي والاجتماعي. لأن التوحيد بين السلطة الدينية والدنيوية يؤدي إلى «تعريض حقيقة الدين نفسه للخطر»[١٤٤].

ومن البين أن التيار الديني الجديد مع محمد رشيد رضا قد ولد عقب دعوى علي عبد الرازق لمواجهة دعوى الفصل ونكران علاقة الإسلام بالرسالة الاجتماعية والسياسية والتنظيمية والإدارية. ويترتب من هذا أن حسن البنا، كممثل للرؤية الإسلامية التأسيس في مصر، قد شغله أمر «حكومة إسلامية حقيقية»[١٤٥]. بل إن حسن البنا قبل بقواعد النظام النيابي الذي لا يتنافى، في رأيه، مع «القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وأنه هذا الاعتبار ليس بعيد عن النظام الإسلامي ولا غريب عنه»[١٤٦].

كما شرع عبد القادر عودة في تأليف كتاب عن «المسألة السياسية والحكومة الإسلامية من خلال **لمن الحكم؟**». إذ اعتبر عودة أنها ضرورة اجتماعية ودينية لنيابتها عن الجماعة «لتقيم فيهم أمر الله»[١٤٧]. يقول فهمي جدعان في هذا المعرض «يجهد عبد القادر عودة بعد هذا في أن يستكمل صورة الدولة الإسلامية بالتفصيل في ثلاثة أمور: الخلافة أو الإمامة العظمى والشورى وسلطة الأمة والسلطات في الدولة الإسلامية»[١٤٨].

---

(١٤٤) جدعان: **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، و**نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، ص ١٣٣، حيث يقول: «ويعترف خالد محمد خالد أن الرسول قد فاوض وعقد المعاهدات ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام، لكنه لم يفعل ذلك إلا لضرورات اجتماعية قاهرة» (ص ١٣٣).

(١٤٥) جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، ص ١٤٠. «الحقيقة أن عناصر فهم الإخوان المسلمين للنظام السياسي الإسلامي لم يتبلور حتى يومنا بصورة دقيقة نهائية، وهي ما تزال تدور في إطار «المبادئ العامة» للنظام الإسلامي» (ص ١٣٩).

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

وهذا يعني في تصور محمد المبارك أن الأمة في التصور الإسلامي تقوم على الأساس العقائدي المشترك(١٤٩). وغني عن البيان أن مؤلفات تقي الدين النبهاني من المؤلفات التي عملت على بيان مرتكزات النظام الإسلامي. يقول الكاتب فهمي «من المؤكد أن هذه الأفكار قد كان لها تأثير واضح على عدد من مفكري الإخوان المسلمين من أمثال سيد قطب ومحمد المبارك وغيرهما، وذلك على الرغم من التباين المنهجي بين هاتين الحركتين اللتين تنطلق أحداهما من عملية تغيير الفكر والمفاهيم وبناء الدولة من أجل تحقيق «النهضة»، بينما تنطلق الأخرى من عملية التغيير الأخلاقي والتربوي «الديني» الشامل، أي السلوكي للفرد من أجل إصلاح المجتمع والنهوض»(١٥٠). كما أسهم كل من علي أبو الفتوح وعبد الرزاق السنهوري في الجمع بين الفقه الإسلامي وروح المدنية والعصر(١٥١).

فأمام هذه التصورات بشأن الدولة والحكم في الإسلام، نشأ تيار آخر، وهو التيار الإنساني الذي يتزعمه كل من محمد أحمد خلف الله ومحمد عمارة. وبهذا الاعتبار دافع خلف الله عن أن الدولة الإسلامية لم تضع في تكويناتها تفاصيل في مسألة الحكم بقدر ما أشار القرآن الكريم إلى «الطريق المستقيم، طريق الحق والعدل والخير العام»(١٥٢).

يعني هذا أن الحكمة الإلهية قد اقتضت ألا يتعرض القرآن لهذه التفاصيل. وذلك لأن «المجتمعات في تغيّر مستمر، والقاعدة الأصولية تقول تتغير الأحكام تبعاً لتغيّر الزمان. وهذا يمنح العقل الإسلامي الحرية في أن يختار من الشكل العام للدولة ما يتناسب وظروف الزمان وظروف المكان»(١٥٣).

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤. يقول جدعان: «قام «حزب التحرير الإسلامي» في عام ١٩٥٢، ونهج نهجاً راديكالياً في دعوته «السياسة» لإعادة قيام الدولة الإسلامية، وفي نقده الاستفزازي العميق للأنظمة السياسية العربية القائمة، واتخذ من «المجابهة» مع هذه الأنظمة، ومع المجتمع نفسه» (ص ١٦٠).

(١٥١) يقول فهمي جدعان: «والقاعدة التي يختارها السنهوري في وضع القانون الحديث هي أنه ينبغي أن يشتق من الفقه الإسلامي بحيث يساير المدنية وروح العصر (. . .) كما إنه لا يجوز الخروج عن أصول الشريعة نفسه. .». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

فهذه الرؤية الإنسانية للإسلام لا يخرج عنها الكاتب المصري محمد عمارة الذي يندفع بقوة نحو رفع القداسة والتخييل على الحاكم. إذ إن الموقف الإسلامي الحقيقي، في رأي عمارة يكمن في رفض شعار الفصل بين الدولة والدين، بقدر ما يتم رفض شعار وحدة «السلطتين الدينية والسياسية، وإن «التمييز» بين الآليتن هو الوضع السليم»(١٥٤).

ويتحصّل من هذا، أن المطلوب من دعاة الإسلام الجديد من التيار الإنساني المعاصر إيجاد شروط عقلية واجتماعية واقتصادية، وفق كلام فهمي جدعان، لتحقيق حياة إنسانية إسلامية.

خامساً: الإسلام وتحولات الحداثة: توجهات في النظر والفعل

١ ـ صورة الغرب في مرآة العرب والمسلمين

يتطلع د. فهمي جدعان إلى النظر في طبيعة العوائق والخلل الذي أصاب النظام الفكري الإسلامي الداخلي ومدى مساهمة الغرب في تعميق ذلك في الوعي العربي الراهن. وهذا كله ضمن استراتيجية معرفية شاملة تتوسل بعناصر تشخيص للواقع المباشر. يقول الكاتب إن مهمة الاستراتيجية المعرفية المعمقة الشاملة الأساسية «تكمن في تبديد أحوال الجهل المعرفي التي تكتنف العقلية والنفسية الأوروبية من جهة. والعقلية والنفسية الإسلامية من جهة أخرى»(١٥٥). ويتولد من هذا رسم لجسور الحوار الفعال بين الإسلام وبين الحداثة وتحولاتها.

وعلى هذا سارع الكاتب إلى عملية تقويم للتمثلات السائدة في ثقافتنا العربية لعلاقة الذات العربية والإسمية بالحضارة الغربية. تلك العلاقة التي وضعت الكثير من العقبات في وجه التنوير العربي والتقدم الإسلامي. ومن

---

(١٥٤) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ١٧٤.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨. «لا مفر أن تعتمد استراتيجية التواصل والحوار مبدأ يؤسس العلاقات القابلة بين الإسلام وبين أوروبا. إنها الاستراتيجية المثلى، وربما الوحيدة التي تكمن من بناء جسور الثقة والمودة والمشاركة بين الطرفين. تلك، من غير شك، مهمات جسيمة عظيمة» (ص٥٣٢ ـ ٥٣٣).

هذه الموانع أنه قد استقر في «الذاكرة الإسلامية أن أوروبا هي علة ما أصاب عالم الإسلام من تمزق وتفكك وتداع. .»[156].

كما يعتبر البعض أن أوروبا هي «الحداثة» و«الإسلام» ما قبل الحداثة»، بعبارة أخرى أن أوروبا بناء إنساني تقوم بتحقيق غايات الفرد والمجتمع الأرضية؛ والإسلام «بناء لاهوتي يعلق الفرد والمجتمع والدولة بغايات أخروية (إسكاتولوجية)»[157]. واللازم من هذا القول ضرورة بناء صورة عن المشهد الإسلامي العربي على أسس معرفية وتاريخية وجمالية رفيعة.

ومن الواضح أن هذا التمثل الفكري والتاريخي لصورة الغرب في الإسلام، وصورة الإسلام في الغرب يرتد إلى الرؤية التي تم تركيبها في بدايات النهضة العربية الحديثة مع الطهطاوي وخير الدين التونسي. بحيث جاء هذا المركب «هجيناً من الأوضاع والأحوال المتراكمة على غير نظام ومن القيم المتضادة المتشابكة في حالة فريدة من الفوضى الشاملة»[158].

وهو الأمر الذي تجسّد عند الأفغاني في توحيد المسلمين والعرب ضد الغزو الأوروبي، لكن هذا الطموح لم يزد الأمة إلا تفككاً وتمزقاً. وكذلك دعوة الإمام محمد عبده إلى نقد التقليد والجمود إلا أن القوم اشتد تشبثهم بالتقليد. وأما التيار الليبرالي العلمي بزعامة شبلي شميّل الذي بشّر بالنظرية الداروينية، فإنها بالكاد يتم تذكرها. يقول الكاتب جدعان «فلا دعوة طه حسين الى الالتحاق بأهل الشمال لقيت أذاناً صاغية ولا دعوة السلفيين إلى إحياء التراث وتحكيم الشريعة وإعادة دولة الخلافة أو دولة الإسلام لقيت نجاحاً ولا العمل من أجل بناء دولة عربية موحدة أثمر أو أفضى إلى نتيجة، ولا الفقر ولا الأمراض ولا الجهل (. . .) وها نحن اليوم نجابه أزمة الآفاق المسدودة ونعيشها بكل عمقها وبكامل متعلقاتها»[159].

لهذا كانت من الحلول والإمكانيات الخلاقة في تخطي هذه الأبواب

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٢٠.
(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٢٧.
(١٥٨) فهمي جدعان، **الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوىً للأزمنة العربية المنظورة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ١٩.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

الموصدة العودة من جديد إلى قراءة الواقع والشاهد والمشخص قراءة علمية ومعرفية.

لعل من سمات الكتابة النهضوية العربية سمة الثنائية بين الأصالة والمعاصرة، أو العقيدة والعلم أو التراث والتجديد. . ومن ثم، أسفرت تلكم الثنائية أو التوفيقية رؤية نظرية مرتبكة لدى زعماء النهضة والإصلاح في العصر الحديث. كما يعاني الحاضر العربي اليوم هيمنة التخلف والاغتراب. أعني تخلف «في فهم العقيدة وتجسيدها، وتخلف في الحياة الأخلاقية، والتخلف في الحياة الاقتصادية، وتخلف في الأحوال السياسية (. . .) وتخلف في نمط العقلية التي يفسر المسلمون بها الأشياء ويتعاملون بها مع واقعهم الذاتي والواقع المحيط»[١٦٠]. أما الاغتراب فهو ظاهر في الثقافة في العالم الإسلامي، بحيث لا يحتاج المرء إلى جهد كبير حتى يستنتج أن سمة الاغتراب قد نخر الأمة وثقافتها. وبهذا الاعتبار فإن المخرج، في رأي د. فهمي جدعان، هو بناء رؤية جديدة عن المستقبل العربي ورهانات المنتظرة. وذلك عن طريق المعطيات التالية: الواقع المباشر، والتراث الحي والوحي.

وكل ذلك في إطار استراتيجية التخطيط والفعالية و«العقلانية المشخصة» المحكومة بمبدأ العدالة[١٦١]. وهذا لا يعني تقليد الغرب في تقلباته وتحولاته الحداثية أو ضبط ساعة التقدم والتطور عندهم على ساعة العالم الإسلامي بقدر ما الوعي بشروط تطور عالمنا العربي والإسلامي التاريخية والفكرية ومقتضيات الأخذ بأسباب التنوير والحداثة.

ويترتّب على هذا أن رؤية الكاتب فهمي جدعان للمستقبل العربي والإسلامي في ظل تحولات الحداثة وما بعدها، إنما يتأسس على فكرة مفادها أن الحداثة «حداثات أخرى ـ ولن تكون ما بعد الحداثة إلا حداثة من بين هذه الحداثات الآتية وستكمن القاعدة الذهنية دوماً في مدى قدرة الإسلام وعوالمه البشرية على التمثّل والاستيعاب والتجاوز، أي على «التكيف» في حدود الاستقلال والخصوصية والتفرد»[١٦٢].

---

(١٦٠) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٥٤٩.

(١٦١) جدعان، **الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوىً للأزمنة العربية المنظورة**، ص ٥١.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٨٠. ويقول الكاتب أيضاً: «فالحقيقة هي أن مستقبلنا منوط على =

وهذا لا يتم في رأي الكاتب إلا بعد سد ثغرة الخلافات العربية ـ العربية، والبحث عن الطريق الاتحادية المحدودة كطريق «أكثر نجوعاً وجدوى» في إنجاز شروط التشارك والتفاعل والتواصل كمقدمة نحو الانخراط الفاعل في الكونية والعالمية. يقول فهمي جدعان في هذا الصدد «إن توفير شروط التوافق وتبسيط آلياته المشخصة يمكن أن يهيئ الأسس الضرورية لعلاقات عربية آمنة منزهة إلى أبعد الحدود الممكنة عن الزيف والخداع والتعدي، وهي الضامن الأكبر لمستقبل آمن مؤتلف يسوغ القول في مسائل الأمة والوحدة»[١٦٣].

والمتأتّى من ذلك أن تحديد شرط التواصل العربي وبناء الشراكة العربية الفعالة لا يتم إلا عن طريق نقد «الفعل». إذ هو المدخل الرئيس الذي ينبغي أن يتوجه إليه النظر بالنقد والتحليل[١٦٤]. وذلك لأن حياتنا اليومية قد أضحت مليئة بالنزعات الذرائعية البراغماتية التي تسببت في اضطرابات عميقة في جذور القيم التقليدية التي صارت حاجزاً أمام استيعاب قيم الحداثة الجديدة، بالرغم من وجود بعض الممارسات لهذه القيم[١٦٥]. يقول جدعان في هذا المعرض «معناه أن نعي جيداً أننا، في فعلنا اليومي، وفي مناشطنا الحيوية نتحرك على الوجه الأغلب في حدود لا تقع بالضرورة في مملكة العقل وحاجاته وأن قوى المكونات غير العقلانية ـ أعنى تلك التي هي من طبيعة غير عقلية ـ غالباً ما تكون هي الأقوى والأحسم في أفعالنا الحيوية»[١٦٦].

ومن المؤكد أن بناء مشروع حضاري فاعل في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة لا بد أن يمر من خلال نقد صورة المثقف العربي وأدواره التي يضطلع بها. وهذا يعني، في رأي جدعان، أن على المثقف أن يتسم

= نحو حاسم بقصودنا وإرادتنا وبما يمكن أن نعيه وننفذه من استراتيجيات البقاء. .». انظر: جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٥٦٤. ويحدد فهمي جدعان الطرق الأساسية: الطريق **الأولى**: الطريق الاندماجية الشاملة؛ الطريق **الثانية**: الطريق التعازلية؛ الطريق **الثالثة**: الطريق الاتحادية المحدودة، والطريق **الرابعة**: الطريق التواصلية (ص ٥٩٩).

(١٦٣) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ٦٠١.

(١٦٤) جدعان، **الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوىً للأزمنة العربية المنظورة**، ص ١٠٩.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

بالنزاهة والحياد والاستقلال الفكري البعيد عن الأيديولوجية الحزبية التي تضعف من «بصيرته ومن قدرته على النظر الحصيف وعلى الرؤية الشاملة الواضحة خارج الإطار الضيق المغلق للحزب»[١٦٧]. وهكذا فإن من مآزق المثقف التقليدي والمثقف الليبرالي هو أنهما يقعان في مطب تخطّي الواقع وتحولاته المشهودة ومتغيراته الحاصلة. ومن ثم فإن الحل هو بناء رؤية تركيبية لمعضلة التراث والحداثة.

٢ ـ نحو الإسلام الإنساني الحضاري

تعتبر معضلة التراث والحداثة من المعضلات الأساسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وقد نجم عن سوء فهم هذه الثنائية نتائج خطيرة وغير مجدية. وبهذا فإن للتراث معنيين. **الأول**، إنه يدل على إيحاء تشخيصي لجملة من المنجزات الواقعية التي تتلبّسها السمة التاريخية على نحو أصيل. والمعنى **الثاني**، يتمثل في حضور التراث في الوعي الإنساني الشامل وفي تشخصنه في الحاضر من خلال انحداره من تجارب الماضي في القيم والمعرفة والنظم والمصنوعات[١٦٨]. وهذا يعني ـ كما رأينا آنفاً ـ أن الوحي ليس جزءاً من التراث، وإنما هو «مفارق له، وأصل له»[١٦٩]. من ثم يصير التراث مبدأ الديمومة الحية والقراءة المتجددة وفق السياق الاجتماعي والتاريخي الطارئ.

وأما مسألة الحداثة فهي بمعناها **الأول**، الدخول في مرحلة تاريخية ـ ثقافية اجتماعية تحمل عناصر جديدة. وفي المعنى **الثاني**، لها هي الذي» خص به الغرب الحديث نفسه. إذ تجاوز بالحداثة المعنى الأول بأن وجهة الحذف والإزاحة هي وجهة القطيعة مع كل ما هو قديم[١٧٠].

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٠. يقول الكاتب فهمي جدعان: «وفي دائرة الحياة الروحية تكثر الأمثلة التي تضرب لاؤلئك الذين يتلبسون أصول التقوى والورع والايمان وهم غارقون في حياتهم (. . .) في شتى أنماط الاستغلال وفي المعاصي والكبائر» (ص ٧١).

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢١٩. إن «البعد التراثي للذات الإسلامية لا يمكن أن يؤدي دوره في أي مشروع جديد إلا إذا هو استند الى القطاع الحي من هذا التراث، وأن السمة البشرية لهذا الأصل تجعل كتلة التراث كتلة متحركة مرنة تتشكل ويعاد تشكلها في المكان والزمان وأن تجاوز التراث غير الحي في عملية الإبداع المستمر التي يتم فيها التفاعل بين الوحي وبين الواقع» (ص ٢٢٠).

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

وبهذا الاعتبار فإن الكاتب فهمي جدعان لا يتصور الحداثة من حيث هي شر مطلق «لأنه إذا كانت العقلانية الموضوعية المسرفة تكثل جوراً وافتئاتاً على القوى الأنثروبولوجية الطبيعية الأخرى، فإن العقلانية المعتدلة المشخصة يمكن أن تدخل في مركب متوازن للوجود الإنساني..»[١٧١]. وهذا لا ينجز على أرض الواقع العربي إلا عن طريق إيمان العرب وأهل الإسلام بقانون التغيير والتطور في جميع مرافق الحياة الإنسانية. يقول الكاتب «وأولئك المسلمون الذين يعتقدون أن هذا القانون لا يسري عليهم واهمون بكل تأكيد، ومن واجبهم أن يعدلوا عن هذا الاعتقاد ويلزموا القول بجريان قانون التغيير عليهم»[١٧٢].

ومن الواضح أن هذه الرؤية قد أسهمت في اندفاع د. جدعان نحو بناء تصور حداثي إسلامي. وذلك باعتبار أن الثقافة الإسلامية العربية قد شهدت ما سماه بـ: «الحداثة القرآنية» أو «الحداثة الفرقانية» والتي تدل على عملية الانتقال من عهد الجاهلية إلى عهد جديد وهو الدعوة النبوية[١٧٣].

ومن هنا فإن من معالم الحداثة الفرقانية عند فهمي جدعان منجزات علماء الكلام وأعمال الفلاسفة والعلماء كالكندي وجابر بن حيان والبيروني والخوارزمي والتوحيدي.. وابن خلدون الذي تحققت معه الحداثة التاريخية بوعيه بأصول نشوء الأمم والدول وانهيارها عبر علم العمران البشري.

كما تبدأ دورة جديدة من الحداثة العربية مع رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي بجانب التيار الإصلاحي الديني بزعامة الأفغاني والإمام محمد عبده وغيرهما من زعماء الإصلاح الذين أسهموا بقوة في مشروع النهضة والتجديد[١٧٤].

وأما الليبراليون المسيحيون من أمثال شبلي شميّل وفرح أنطون وسلامة موسى «لم يأبهوا بالتراث، وفي أحسن الأحوال دعا بعضهم، كفرح أنطون مثلاً، إلى توقير الدين وإجلاله وعدم المساس به تماشياً مع نزعتهم العلمانية

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.
(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

واستبعدوا أن يكون له دور في شوؤن السياسة وفي التنظيم القانوني الرسمي للمؤسسات الاجتماعية»(١٧٥).

بهذا عمل الكاتب جدعان على إعادة تأسيس رؤية جديدة لدور الدين في الاجتماع السياسي العربي المعاصر. وذلك جراء انتقاداته الحاسمة والصريحة لبعض التيارات الدينية والليبرالية والعلمانية المعاصرة.

وغني عن البيان أن مشكلة الوجود الإسلامي يرتد إلى جملة من الوقائع التي ترسخ صورة الإسلام المتطرف في عيون الغرب وذاكرته، ومنها(١٧٦): أن الفرد «المشخص في بلدان الإسلام لا يلقى في قيمه وأخلاقه وأنماط فكره وفعله الإعجاب كثيراً أو قليلاً. واقتران الإسلام العملي بنظم اجتماعية وسياسية ودول «مدنية» التي يجسد الكثير منها القهر والظلم. وأيضاً الخلل الملازم للإسلام السياسي ودعوته إلى التقابل الجذري مع الغرب والصدام معه. لهذا لا بد من ممارسة مراجعة نقدية لتيارات الفكر العربي والإسلامي المعاصر حتى يتسنّى لنا تحقيق المشاركة الفاعلة، كما يقول فهمي جدعان، في الحوار حول مختلف الموضوعات، وبالأساس القضية الفلسطينية التي يظل «كل قول في أمر الأفق العربي الشامل ومستقبلاته الممكنة قاصراً إن نحن لم ننتبه إلى العامل «الفلسطيني» في هذه المسألة»(١٧٧). هذا لا يتحقق إلا بإنقاذ الأمة عن طريق مشروع إسلامي شامل أو ما سماه الكاتب بـ: «الإسلام الإنساني الحضاري».

وينجلي من هذا أن الكاتب فهمي جدعان قد عمل على مراجعات نقدية لنظم الإسلاميين والليبراليين والعلمانيين باعتبارها حلقة جوهرية في كل نهضة للعرب والمسلمين. هذه النظم التي تبشّر مريدها وأتباعها بالخلاص النهائي والوعد الحق؛ فإذا كان المسلمون يعتبرون أن الخلاص النهائي لديهم يكمن في دين الإسلام، وأن العلمانيين يدافعون عن إزاحة الدين من الشؤون الإنسانية العامة، فإن الليبراليين ينادون بالحرية كسبيل وحيد للخروج من

---

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(١٧٧) فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين** (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٣٦٥. و«خلاص هذه الأمة لا يمكن أن يتحقق إلا بإنقاذ مشروع إسلامي شامل تتجسد فيه أحكام الدين وقواعده وأهدافه» (ص ٤٣٩).

المأزق[١٧٨]. بيد أن الفكرة الأكثر أهمية لدى الكاتب هو تحوطه المنهجي من أن أفكار هذه النظم قد تبقى ذات جدوى وفعالية في المجتمع العربي بالرغم من انهيار منظومتها الأيديولوجية المشخصة. فضلاً عن أن كل نموذج من هذه النماذج أو النظم تنطوي على «أشكال مختلفة لا على شكل واحد»[١٧٩].

ويترتّب على هذا أن هذه النظم أو الدعاوى الاسمية والعلمانية والليبرالية هي نظم أحادية وإقصائية، بحيث إنها «تصطدم بالمبادئ الأصيلة للفلسفات التي تقوم عليها (. . .) إن هذه المبادئ جميعاً تدعو إلى «التعدد» وإلى «الأحادية»»[١٨٠]. بعبارة أوضح أن الإسلام يقر بالاختلاف، والمبدأ العلماني مؤسس على استقلال العقل الإنساني وتعدد العقول لا العقل الواحد، والليبرالية تدعو إلى فلسفة في التعدد لا في الوحدة. يقول فهمي جدعان «النظم الأحادية ذات الطابع الإيديولوجي الإقصائي (. . .) هي نظم عقيمة لا تفضي إلى شيء بعد حين من اختيارها أو في خاتمة المطاف إلا إلى الإخفاق»[١٨١].

ولعل من الحلول الممكنة من قبل الكاتب جدعان هو الدعوة الى الإسلام الإنساني الحضاري الحامل لقيم العدالة والمصلحة والرحمة والحرية. وذلك بعد التخلي ـ كما رأينا آنفاً ـ عن النزعات العنيفة والتقابلية التي «باتت وجهاً بارزاً للإسلام المعاصر وللإسلاميين السياسيين» نحو التقابل الإيجابي[١٨٢]. وبهذا الاعتبار فإن هذا الطموح يحتاج إلى التخلي عن شعار تطبيق الشرعية الإسلامية والعمل بمقاصد الشريعة.

وأما النظم العلمانية، فإن أمرها لن يكون فاعلاً في الفضاء العربي

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٩. لم يعتن فهمي جدعان بالنموذج القومي العربي. وذلك لأنه لم يستطع «أن يحدد مقولاته التقليدية، وأن يستبدل بها مقولات ومفاهيم أكثر حيوية وفاعلية وجذباً أو أن يتحرر من ثلة من البداهات والنماذج والمسلمات التي يتعين إخضاعها للنقد أو التفكيك. .» (ص ٢٠).

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦. ينتقد جدعان التيارات الإسلامية التبشيرية بقوله «ليس تيار الوسطية الإسلامية» الذي يلهج به فريق من الدعاة. ذلك أن مصطلح «الوسطية» مصطلح مثقل بالغموض عسير الضبط والتحديد. .» (ص ١٠٧).

الإسلامي إلا «إن هي تخلت عن الطبيعة الراديكالية المغلقة، أي عن العلمانية بما هي «فصل» ـ وطورت فهماً للعلمانية الحيادية المنفتحة المتوافقة مع نظام سياسي حر يعتمد على الديمقراطية بما هي تكنولوجيا سياسية..»[(١٨٣)].

وأما النظم الليبرالية فقد انتهى الكاتب فهمي جدعان إلى أن الليبرالية ليبراليات. ومن ثم، لا يجوز إطلاق المصطلح من دون أي تحديد. يقول الكاتب «تمتد هذه الليبراليات على محور واسع، وبعضها ذو حدود وشطآن، وبعضها بلا حدود ولا شطآن... وليست الوعود ههنا هي الوعود نفسها هنهاك»[(١٨٤)]. وهكذا فإن الخيط الناظم لنظم الإسلاميين والليبراليين والعلمانيين إنما يتمثّل في الفضاء الديمقراطي؛ فنواة الإسلام العدالة، ونواة العلمانية العقلانية التكاملية، ونواة الليبرالية الحرية الإيجابية. وهذا هو نظام «من القوى المتكاملة المتضافرة يأذن ببناء عالم عربي إنساني جامع لمقومات التقدم وقادر على الاستيعاب والعيش في العالم الكوني»[(١٨٥)].

واللازم من هذا، وفق رأي الكاتب، الانفلات من الدوغمائية المطلقة السكونية التي تستبد بعقول الكثير من المفكرين الإسلاميين وغير الإسلاميين. وقد تجلى هذا النقد المنهجي والنظري للكاتب فهمي جدعان في اعتباره أن «حالة النسوية الإسلامية الرافضة حيث هي إحدى نتائج الإسلام المعولم والتعميم الشامل لفهم ضيق مغلق للإسلام على نفسه مؤخراً على تقصير العقل المعرفي وغلبة العقل الوجداني المعدوم عند رموز هذه النسوية وعلى عقم المفهوم التقليدي لدين الإسلام وعجز المفهوم عن رؤية سنة الزمان ووعي العصر وأحكامه»[(١٨٦)] ويترتب على هذا الكلام ضرورة إعادة قراءة

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩٨. يعتبر جدعان أن العلمانية الفرنسية هي أشد «أشكال العلمانية تصلباً، ولذا يرى بعضهم أن العلمانية الفرنسية غير قابلة للتصدير» (ص ١٣٢). «بينما الفصل متبادل، فإن الحياد يتعلق تعلقاً مباشراً بالدولة ويخصها ولا يؤثر على الدين إلا من جهة التاريخ. الدولة هنا محايدة بإزاء الدين، لكن الدين يتمتع بالحرية في المجتمع» (ص ١٤١).

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٦. يقول الكاتب «الديمقراطية أنجع «تقنية» إنسانية يمكن التوسل بها لاقصاء الاستبداد ولتمكين المجتمعات من قيادة أنفسها بأعظم قدر ممكن من الحرية والفاعلية والسداد» (ص ٣٨٦).

(١٨٦) فهمي جدعان، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣. حيث يقول الكاتب: «ينأى بالإسلام عن جملة الشبهات والاحتجاجات التي تثيرها القراءة الاتباعية المحافظة للمجموع الفقهي =

النصوص الدينية قراءة متجددة تنأى بنا عن منطق الاتباعية المحافظة التي جعلتها «خارج السرب». ومن المؤكد أن تسليمة نسرين وغيرها، قد رفضن هؤلاء النسويات للإسلام لم يستطع، حتماً، أن يخرجهن من دائرة الإسلام موضوعياً، إنهن في نهاية المطاف جزء من مشكل النسوية الإسلامية الرافضة في مواجهة النسوية الإسلامية التأويلية.

وبهذا الاعتبار فإن النقد العميق الذي وجهه جدعان للنسوية الإسلامية الرافضة يتمثل في إغفالهن «إغفالاً جلياً الأساس العلمي الخالص في شأن ما استحضرنه من أشكال الافتئات والظلم والتفاوت والتمييز بحق النساء. إذ حمّلن الله والنبي والقرآن المسؤولية في ذلك لله»[١٨٧]. وهذه محاولة للدفاع عن مشروع إسلامي إنساني حضاري.

= والنسائي الإسلامي، ويوافق في الوقت نفسه مبدأ العزل القرآني روح التنوير ومقاصده الحقيقية» (ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥). وقارن بينه وبين كتاب: فهمي جدعان، **المقدس والحرية: أبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩).

(١٨٧) جدعان، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية،** ص ٢٨٨. و«لم تكن المسألة مسألة إصلاح الإسلام بإعادة قراءته وتأويله، وإنما بإقصائه وباستبدال قيم التنويرية. وأما إرشاد منجي فقد ترددت لغتها الاستنكارية الساخرة هنا وهنا» (ص ٢٢٨).

إجمال ومناقشة

وحاصل الكلام فقد عمل الدكتور فهمي جدعان على قراءة الفكر العربي الإسلامي قراءة تشخيصية تعمل على فهم النص والاجتهاد في سبر أغواره في ضوء التحولات التاريخية والاجتماعية الحاصلة. من هنا يرفض الرجل رفضاً قاطعاً، كما يقول، ذلك التفسير الأحادي لقضايا الفكر الإسلامي العربي القديم والحديث. إذ إن شروط فهم الظواهر أو القضايا إنما يرجع إلى توظيف المناهج المتعددة شريطة النظر في تحققاتها «الذاتية المشخصة». وبهذا الاعتبار كانت مراجعة الكاتب جدعان لمشاهد الفكر النهضوي العربي الحديث ينصب على مقاربة تصورات ورؤى إسلامية ظلت مهمشة في سياق الجغرافيا السياسية للعالم العربي وذلك من خلال إشكالية التقدم بتجلياتها السياسية والعقدية والعلمية.

وهكذا أضحى فهمي جدعان من رواد التيار الإسلامي الإنساني الحضاري وذلك بعنايته الكبيرة بمشكلات الإسلام التاريخية والحضارية ومحاولة موضعة الإسلام في معرض الحداثة ومراكبها، والتي أضحت جزءاً من وجودنا. ولعل تلك النزعة الإنسانية المتحررة من كل تقييد حزبي أو سياسي هو الدافع الأساس لدى الكاتب في استئناف النظر المفهومي والفكري للفكرة الإسلامية أو الإيتوس الإسلامي والعمل الدؤوب على الارتقاء به إلى مستوى الحداثة والكونية.

القسم الثاني

الفكر الإصلاحي العربي
منهج التأويل في قراءة التراث

الفصل الرابع

التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر

أولاً: إشكاليات الفكر العربي المعاصر: نحو فكر المراجعات

غني عن البيان أن مجهودات الكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز الفكرية والأيديولوجية، هي من أهم الحلقات الأساسية في الكتابة العربية المعاصرة، والتي ساهمت وما زالت في ترسيخ مبادئ النقد والمراجعة للتراث العربي والإسلامي بجميع أشكاله وألوانه: الدينية والنهضوية والقومية والماركسية.. وذلك بغية تأسيس مشاهد عربية جديدة، مسايرة لتحولات العصر ومجرياته، وفق منطق الخصوصية التاريخية ولغة التملك والتجاوز، والمقاربة الإيجابية.

ومن هنا فإن ما نسميه: «التأسيس النقدي» في أعمال عبد الإله بلقزيز، إنما هو النظر النقدي للحظات الفكر العربي الحديث والمعاصر. لقد عرف هذا الفكر محاولات جادة تتطلع إلى رسم معالم التنوير والنهضة والحرية.. من خلال نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي وابن الضياف التي عملت على رفع لواء المدنية والعدل، ونقد الاستبداد؛ فضلاً عن ذلك مقالات علي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين في الترويج لمبادئ العقلانية والمنهج النقدي.. ثم أفكار جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي والزهراوي وعبد القادر المغربي والطاهر الحداد والحجوي وعلال الفاسي، في توسيعهم لدائرة الاستيعاب لمنجزات الغرب وإيجابيات العرب والمسلمين.

ولعل فترة المشاريع العربية الكبرى مع عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وحسين مروة وطيب تيزيني وناصيف نصار وفهمي جدعان ومحمد أركون وحسن حنفي ومطاع صفدي،إنما تأسست وفق اختيارات أيديولوجية وفلسفية (معرفية)، التي تمكنت من مراجعة التراث النهصوي العربي وأدبيات الفكر العربي والإسلامي وفتح معالم لقراءات جديدة. بيد أن الهم المشترك بين هؤلاء جميعهم، هو انخراطهم في لحظة العقلانية النقدية، بالرغم من الاختلاف البارز بينهم في إيقاع هذه العقلانية ووتيرتها وقوتها النظرية والتركيبية.

وعلى هذا فإن رؤية الكاتب عبد الإله بلقزيز هي مراجعة لطبيعة هذا الإيقاع العقلاني النقدي العربي، ومدى إبراز نقط القوة والضعف في هذه المشاريع العربية الكبرى، والحدود الفاصلة بين المعرفي والأيديولوجي فيها. وبالتالي كانت وجهة نظر بلقزيز هي عملية التأسيس النقدي التي تحتفظ (بالمعنى الهيغلي)، بالعناصر المنهجية والنظرية لهذا المشروع الفكري أو ذاك،ثم تتجاوز الانفعالات الأيديولوجية والمغالطات الفكرية نحو قراءة تركيبية جديدة.

ـ **العقلانية.** ويظهر لنا هذا الأمر في مراجعة عبد الإله بلقزيز الواعدة، لبناء قضايا الوحدة والعروبة والعقلانية، والخصوصية والكونية. . . الخ. بعدما تكلست بعض الخطابات العربية المعاصرة وتقوقعت في القوقعة الأيديولوجية الهشة. ومن المؤكد أننا سنعمل في هذا الفصل على بيان مكونات «التأسيس النقدي» في أعمال عبد الإله بلقزيز ومؤلفاته، ومنها:

ـ **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ** (١٩٨٩).

ـ **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة وخطاب الممكن** (١٩٩١).

ـ **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (١٩٩٢).

ـ **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر** (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)، الصادر ١٩٩٦.

ـ **العنف والديمقراطية** (١٩٩٩، و٢٠٠٠).

ـ **العولمة والممانعة** (١٩٩٩، و٢٠٠٢).

- **في الديمقراطية والمجتمع المدني** (٢٠٠٠).
- **الأنفاق والآفاق: رؤية مستقبلية للصراع العربي ـ الإسرائيلي** (٢٠٠٠).
- **أسئلة الفكر العربي المعاصر** (٢٠٠١).
- **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (٢٠٠١).
- **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني: من «فتح» إلى «حماس»** (٢٠٠٦).
- **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة** (٢٠٠٧).
- **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (٢٠٠٧).
- **من النهضة إلى الحداثة** (٢٠٠٩). إضافة إلى تقديم مجموعة من الأعمال منها: **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (٢٠٠٥). وكتاب: **الاحتلال الأمريكي للعراق: صوره ومصائره** (٢٠٠٥). هذا، إلى جانب مشاركة الكاتب المغربي بمداخلات ودراسات عديدة في مؤتمرات وعلى منابر مجلات عربية مختلفة.

إذاً، هذه باقتضاب جملة من الكتابات التي ترسم لعبد الإله بلقزيز مناحي تفكيره في قضايا الأمة العربية وما تواجهه من تحديات كبرى إقليمية كانت أم وطنية أم دولية. إنها كتابة مزاوجة بين الطرح الفكري (المعرفي)، والاختيار السياسي ـ الأيديولوجي. وهذا لا يعني البتة الانفصال بينهما، بقدر ما يدل ـ كما سنرى ـ على أن الرجل يفكر تفكيراً نظرياً أو تقعيداً معرفياً في المجال السياسي والاجتماعي والديني.. وهو الأمر الذي يمنح لخطاب عبد الإله بلقزيز سحنة عقلانية في الصياغة والتركيب.

إن المتفحص لأعمال عبد الإله بلقزيز الفكرية والأيديولوجية، باختلاف مناحيها وأطيافها، يسجل مدى حضور المنزع النقدي **الأصيل فيها**، وقوة ممانعة الرجل وإعادة البناء لفكرة القومية العربية وأدوارها المستقبلية، ومراجعاته لقضايا الديمقراطية والعنف في الجزائر والصراع على السلطة في لبنان وفلسطين.. والفاعل الخارجي في **تقويض أسس المشروع العربي**. وذلك من أجل «الدفاع عن مشهد ثقافي بديل تستطيع فيه الثقافة العربية فك طوق الخناق والعزلة، والخوف عنها للتقدم نحو بناء حوار متوازن مع ذاتها، ومع

الثقافات الإنسانية، مثلما نستطيع فيه تدشين ورشة ومراجعة ذاتية شاملة لعناصر وآليات الخلل والارتباك في حركتها الداخلية، وفي آلية الإنتاج لديها»(١).

كما يتضح لنا حضور جدلية الكوني والخصوصي أو الغربي والعربي(٢)، والذي يتجلى بقوة في مسألة العولمة التي تعتبر من المسائل الأكثر خطورة على الخصوصية الثقافية والحضارية للأمة العربية. ومن المؤكد أن العولمة الغازية قد أسهمت في «انهيار النظام الثقافي الوطني التقليدي من دون أن يكون في وسع المجتمع العربي أن ينتج بديلاً عنه داخل بنيته الذاتية القائمة»(٣). وقد أسفر هذا الوضع العربي السياسي المأزوم عن نشوء تيارات معيقة لتنمية الوعي العربي والإقلاع الحضاري العربي، سواء من جهة التيار الانبهاري أم من جانب التشرنق في الذات. يقول بلقزيز: «يؤسس التيار الانبهاري شرعية خطابه على فرضية تقول بكونية المعرفة، ومقولات العقل، ومنظومة المفاهيم التي تنهض عليها فكرة الحداثة»(٤). وأما التيار الآخر المعيق، هو«التشرنق المرضي على الذات وتمنعه من تحقيق القدر الطبيعي من الانفتاح على المقالة الفكرية المعاصرة»(٥). وبعبارة سيكولوجية، إن الدفاع عن الذات يتحول إلى «ميكانيزم تكراري لإعادة إنتاج الماهية والمعنى بسبب انقطاع الصلة بديناميات التغيير وطاقة الخلق والتجديد»(٦).

وهكذا فإن عملية «التأسيس النقدي» هي المختبر في الفحص العقلاني

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**، المعرفة للجميع؛ العدد ٤ (الرباط: منشورات رمسيس، ١٩٩٩)، ص ٣٨.

(٢) يقول الكاتب بلقزيز: «هل نحن ـ في ركاب العولمة ـ بإزاء «ثقافة كونية» (أو كونية ثقافية بالأحرى) أم بإزاء ثقافة قومية أو ثقافات قومية قليلة مستمرة في المنافسة الحضارية؟». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥١. «ليست العولمة ـ في مفهومنا سوى السيطرة الثقافية الغربية على سائر الثقافات، بواسطة استثمار مكتسبات العلوم والثقافة في ميدان الاتصال. وهي التسويغ التاريخي لتجربة مديدة من السيطرة بدأت منذ انطلاق عمليات الغزو الاستعماري منذ قرون» (ص ٦٣).

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٩. يقول الكاتب منتقداً الحال العربي: «لا نضيف جديداً حين نقول إن هذا التيار يستثمر رفضويته ضده، فيفرض على نفسه حرماناً قاتلاً من التمتع بثمرات المعرفة الحديثة بدعاوى إيديولوجية باطلة المحتوى وعصابية الشكل!» (ص ٧٩ ـ ٨٠).

(٦) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ١٣.

المتوازن لتيار الانبهار والتشرنق، وهو ما سماه الكاتب عبد الإله بلقزيز بـ «التثاقف النقدي اللحظة الأكثر توازناً في الوعي العربي المعاصر، وعلى صعيد إدراكه للغرب والثقافة الغربية بالذات»[٧].

وهكذا فإن **المنزع النقدي التأسيسي** عند بلقزيز، يأخذ تعبيرات وتجليات مختلفة في إطار رؤية منهجية ذات طابع تركيبي جدلي، يعني «أنه ينطلق من الأطروحة والنفي ليحقق التجاوز بلغة الفكر الجدلي: التجاوز الذي يؤسس أطروحة جديدة ليحقق بها انفتاحاً جديداً وتراكماً معرفياً جديداً يخرج بها الوعي العربي من ثنائياته النهضوية الموروثة وشرانقها، ومنها ثنائية أو إشكالية الأصالة والمعاصرة»[٨]. ومن ثم، فإن الثقافة العربية اليوم تحتاج ـ أكثر من أي يوم مضى ـ إلى النقد والمراجعة[٩]، بمعناهما الإيبيستيمولوجي **أولاً**، **المنحى النقدي** لأدوات ووسائل اشتغال الثقافة العربية، **وثانياً**، **المنحى البنائي** الذي لا يطمح إلا إلى إعادة بناء قضايا الأمة السياسية والفكرية والاجتماعية في مواجهة ما يعرض لها من تحديات[١٠]. وهذا ما عبر عنه الكاتب المغربي بلقزيز بقوله: «على العقل العربي المعاصر مسؤولية أخرى غير اجترار أسئلة النهضويين أو الإعراض عنها كلية: عليه أن يسعى سعياً علمياً إلى إعادة بنائها في الوعي بشكل جيد»[١١]. وهذا يشير إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار متغيرات الواقع التاريخي العربي، وإيقاع تطور الإشكاليات المرتبطة بإنجازات وتجارب سياسة وفكرية ناجعة تارة، وفاشلة تارة أخرى.

ومن البين أن التأسيس النقدي لدى عبد الإله بلقزيز قد امتد أيضاً إلى مراجعات لقضايا وأسئلة الفكر العربي، كالإصلاح والثورة والعروبة، وذلك بغرض كشف مدى تنازع المعرفي والأيديولوجي في الكتابة العربية

---

(٧) بلقزيز، **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**، ص ٨٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨. وفي هذا السياق، يؤكد بلقزيز أن من سمات «التأسيس النقدي»: «ولما كانت المراجعات قد أصبحت عرضة للمراجعة والنقد المعرفي والإيديولوجي بعد تكلس بنيات الثقافة العربية التقليدية وانغلاقها. .» (ص ١٢٨).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١١) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، المعرفة للجميع؛ العدد ٢١ (الرباط: منشورات رمسيس، ٢٠٠١)، ص ٨.

المعاصرة. من هنا كان مفهوم الإصلاح تعبيراً عن «المقالة السلفية» الرامية إلى «ترميم الصرح الإسلامي الأصيل الذي أصابت منظومته صدوع وشروخ نتيجة عمل بنيات الانحطاط المتكلسة»[١٢]. في حين تشير الثورة إلى «المقالة الماركسية» المتطلعة إلى «تدمير النظام القائم ونفي مرجعيته التي إليها تستند»[١٣]. وعلى هذا الأساس، من التناقض كانت أطروحة «إعادة البناء» والتي «تعني إرادة صياغة عناصر النظام القائم على أسس ونواظم جديدة (. . .) احترام معطيات ووقائع التاريخ والتفكير في التغيير انطلاقاً منها، لا من منظور الحاجة إلى نفيها»[١٤].

ومن نافلة القول إن لحظة الشيخ محمد عبده هي اللحظة التركيبية بين «الرافدين الأصالي والحداثي، صالحت بين العلم والدين، بين الهوية والمعاصرة، بين القديم والحديث، ومن صلب هذه اللحظة التركيبية الفذة التي خرّجت تيارات الفكر العربي المعاصر إلى الوجود، فكان محمد عبده أستاذ الزعيم الليبرالي لطفي السيد، وأستاذ الزعيم السلفي رشيد رضا في الوقت نفسه»[١٥]. وهو المشهد الذي دفع عبد الإله بلقزيز إلى مدارسة آليات الإخفاق العربي واندحار المشروع الحداثي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة. وذلك من خلال مفاهيم: القطيعة والاستمرارية والتجاوز. أي أن الخطاب العربي بألوانه الإصلاحية والنهضوية، وتوجهاته الليبرالية والسلفية الدينية يعبر عن «المفارقة الداعية إلى الاستغراب أن الذي قام بذلك الانقلاب على فكر الإصلاحية، وعلى فكر الدولة الوطنية، هو أحد رجالات تلك الإصلاحية المتأخرة! يعني السيد محمد عبده، وزميله الأقرب في معركة الإصلاح والتجديد»[١٦].

فضلاً عن ذلك، إغراق هذا الفكر النهضوي في معضلة الانحراف

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥. يعلق بلقزيز على دعاة الثورة بقوله: «كان دعاة الثورة على درجة عالية من العدمية لا تتسع للتاريخ» (ص ١٧).

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧. «تبلورت فكرة إعادة البناء بوصفها تعبيراً عن فكرة الثورة من موقع المصالحة مع التاريخ والواقع» (ص ١٨).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٦) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٨٢.

السياسوي، والذي يتجلى في أن العقل العربي قد «توقف عن إنتاج المعرفة ليتحول إلى تبرير السياسة وشرعيتها»(١٧).

ولعل فكرنا العربي اليوم لم يبرح مكانه، **بفعل الإرث التاريخي الثقيل** الذي ورثه من عوائق اجتماعية وسياسية وأيديولوجية، منها: تفكك السلطنة العثمانية، والاستقلال العربي القومي عنها، والغزو الاستعماري. ويصور الكاتب هذا المشهد العربي برؤية نقدية بارزة. يقول بلقزيز: «الحقيقة الوحيدة التي خرج بها العرب من تجربة قرن ونصف هي أنهم لم يبرحوا بعد مطلب تاريخي طرحه النهضويون الأوائل، ـ ولم يتحقق حتى اليوم ـ هو «الإصلاح». ولقد كان لهذا المطلب وللفكرة التي صاغته الفكرة الإصلاحية تاريخ يستحق أن يقرأ من جديد»(١٨).

ومن المؤكد أن جميع هذه الآفات والأسباب الداخلية والخارجية للوعي العربي والإسلامي، قد أسفرت مفارقات عجيبة تتأرجح بين التبشير بمبادئ النهضة، وما بين الانتقال المتسرع والعاجل من المشروع الفكري إلى التفكير في المؤسسة الحزبية.. وكذا الغياب الواضح للمسالة الاقتصادية(١٩) في الإصلاح العربي المتقدم. يقول عبد الإله بلقزيز «إن هذه المفارقات تعبر عن القدر الهائل من الارتباك والقصور في الفكر الإصلاحي العربي وهو ما يفسر عجزه عن توليد علمي حقيقي في مستوى مطلوب منه كوعي بالنهضة وبشروطها منها يفسر ـ بالتالي ـ تناقضاته الراهنة وانحساره»(٢٠).

وعلى هذا كانت من مهام الكاتب الإيبيستيمولوجية والنقدية محاولة **التأسيس النقدي** لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر.أعني العمل الدؤوب على النظر في العقلانية العربية «من الداخل وإعادة بنائها في ضوء الحاجات الجديدة للمعرفة والاجتماع، فإن ذلك ما لا ينطبق على الفكر والمجتمع في

---

(١٧) بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٢. وهذا هو الوضع الذي عبر عنه بلقزيز أن هذا النوع من الفكر لم يعد «فكراً مجنداً لخدمة الحقيقة، بل صار فكراً منغمساً في خدمة المصلحة» (ص ٢٢ ـ ٢٣).

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩. «على الرغم من أن حقبة الثورة هذه وفرت لمصر والوطن العربي أجوبة سياسية رائدة في حقل الإنتاج والسيادة والمصير الكياني إلا أنها أضعفت من قدرة الثقافة السياسية على ممارسة النقد والنقد الذاتي» (ص ٢٥).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٥٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٢.

البلاد العربية، حيث الغياب التام لحلقة العقلانية بينهما، وحيث الحاجة إلى توظيف هذه العقلانية قبل أي تفكير في نقدها مخافة أن يتحول نقدها الآن إلى تشريع للفكرة اللاعقلانية»[٢١]. من ثمة يتضح لنا أن مسألة العقلانية وعلاقتها بالفكر العربي هي «علاقة مضطربة» وأن الوعي بها «مازال وعياً لاتاريخياً حتى الآن»[٢٢].

كما تتجلى عناصر التأسيس النقدي في أعمال بلقزيز في إبرازه لهيمنة البعد الأيديولوجي في تناول قضايا التراث العربي والإسلامي، وذلك بفعل حضور السلطة المرجعية «للفكر العربي الوسيط على صعيد بناء النظرية، وهو لذلك يعيد إنتاج معطياته بإخراج فكري جديد لا تمس جدته الثوابت»[٢٣]. وهذا بالرغم من كثافة المقاربات والتوسلات المنهجية المتعددة، من فيلولوجية وإيبيستيمولوجية وجدلية مادية، في معالجة قضايا التراث.

١ ـ العروبة والوحدة في رحاب الديمقراطية والتنمية

إن من طموحات التأسيس النقدي أو فكر المراجعات، هو محاولة تقليب النظر والتفكير في قضايا الأمة العربية والإسلامية الأساسية التي لها علاقة وطيدة بالدرجة الأولى، بالتاريخ العربي وامتداده الحضاري، ومن هذه القضايا قضية العروبة والقومية، وعلاقاتهما بالتنمية والوحدة والديمقراطية..

ومن المؤكد أن الكاتب عبد الإله بلقزيز قد عمل على تحصين هذه الرؤية النقدية بأهداف ومنطلقات واضحة، أعني تحقيق «الحاجة المعرفية» (إنتاج رؤية موضوعية نسقية)، ثم بعد ذلك، تحقيق «حاجة اجتماعية ـ سياسية» (الوحدة الوطنية والوحدة القومية)»[٢٤]. ومن ثم فإن هذا التأسيس النقدي لدى الكاتب إنما يبرز ـ بالمعنى الإيبيستيمولوجي ـ القيم الفكرية الإيجابية التي تعتبر الدافع الأساس لإعادة النظر في فكرة القومية والوحدة، وتحويلها إلى فكرة مسايرة للتطور الطبيعي للتاريخ ووقائعه.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٢٤) عبد الإله بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ** (الرباط: دار الكلام للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ١١.

إن التصور العقلاني النقدي لخطاب القومية العربية، يتجلى في الابتعاد عن تحمل مسؤولية إخفاق التجربة العربية الوحدوية إلى العامل الخارجي، بقدر ما يشير إلى دور العوائق الداخلية بجميع أشكالها وأطيافها، من التناقضات المذهبية والدينية والأيديولوجية. من هنا سارع الكاتب بلقزيز إلى تقويم الإنتاج الفكري والسياسي للخطاب القومي العربي ومحاولة انتشاله من براثن الادعائية الأيديولوجية ـ اللاتاريخية. يقول بلقزيز: «ينبغي أن ينظر إلى الإخفاق القومي لا من زاوية أثر العامل الإمبريالي والصهيوني فحسب، بل أيضاً وأساساً من زاوية المسؤولية الذاتية في حصوله»[٢٥].

وعلى هذا الأساس، فإن فكر المراجعات هو فكر النظر في مدى جدية الفكرة القومية العربية (المسألة القومية) في الخطاب العربي المعاصر. وهو الأمر الذي دفع بلقزيز إلى انتقاد الرؤية الماركسية لمسألة العروبة، حيث اعتمدت ـ هذه الرؤية ـ على التحليل الطبقوي الذي «يجعل من العسير القيام ببحث جدي في المسألة القومية العربية، وفي معوقات الوحدة العربية. .»[٢٦].

ولعل المراجعات الجوهرية لفكرة العروبة من قبل الكاتب، تكمن في إعادة النظر والتفكير في منتوج أهل الدار أنفسهم وهم القوميون العرب. إن بعض هؤلاء لم يتمكن من التفكير في الموضوع «تفكيراً موضوعياً وشمولياً»، بحيث رفعت الأيديولوجية القومية أطروحاتها إلى منزلة البداهة[٢٧].

ومن البيّن أن جل الدارسين العرب اليوم يجمعون على فكرة واحدة وهي أننا بحاجة إلى مراجعة نقدية للخطاب العربي القومي حتى يتسنى لنا الدفاع عن شعار وقضية الوحدة العربية. وهنا نسوق بعض من هذه الانتقادات قبل أن نخوض في مكونات الرؤية النقدية لفكرة القومية والعروبة لدى بلقزيز. يقول كمال عبد اللطيف: «كان الخطاب الوحدوي التقليدي يتغنى بالوحدة ويبني الرؤية المتسقة داخل الخطاب، من دون أي عناية بالتاريخ

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٥

(٢٦) عبد الإله بلقزيز، «الماركسية والمجتمعات العربية: ملاحظات سريعة حول كتابات مهدي عامل،» **الوحدة**، السنة ٤، العدد ٤٨ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)، ص ٨٨. يقول بلقزيز منتقداً تصور مهدي عامل: «إن طرح المسألة القومية يقتضي أيضاً الخروج من الصعيد النظري إلى الصعيد السياسي، بل لما لا نقول بوضوح إن مصداقية أي نظرية هي في ما يمكن أن تقدمه من حلول لواقع متحقق؟» (ص ٨٨).

(٢٧) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ٤٨.

الحي، في تناقضاته ومقتضياته الواقعية»[٢٨]. وهي الفكرة نفسها التي عبر عنها المغربي سعيد بنسعيد العلوي، أن خطاب الوحدة العربية يكشف لنا «عن تقاعس العقل العربي وعجزه عما يمكن لهذا العقل أن يقوم به وهو التصدي لمكانة الزعامة والقيادة في الوجود العربي المعاصر، وقبل أن تمتد أصابع الاتهام بالإشارة إلى القوى الخارجية المتربصة، أو الزعامات السياسية المتحكمة،أو تخلف الجماهير العربية وجهلها، يجب أن يمتلك العقل العربي شجاعة الإشارة إلى الذات في معرض اللوم والاتهام»[٢٩].

وأخيراً وليس آخراً، يؤكد الكاتب نديم البيطار ـ بمنظور مختلف ـ أن الصعوبة «التي يواجهها الفكر الوحدوي في الانتقال إلى النموذج العلمي في ما يتعلق بقضيته المحورية، وهي كيفية الانتقال من التجزئة إلى الوحدة، ليست ظاهرة اعتباطية، بل تعود أو يجب أن تعود، في ضوء ما ذكرناه، إما إلى كون التراكمات والتحولات الفكرية التي يحتاج إليها هذا الانتقال لم تتطور بدرجة كافية، إما إلى كون المجرى التاريخي الذي يفرزه لم يتكامل، وإما كون الاستعدادات النفسية المنفتحة له لم تتوافر بعد»[٣٠].

---

(٢٨) كمال عبد اللطيف، «في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد،» **الوحدة**، السنة ٦، العدد ٦٥ (شباط/ فبراير ١٩٩٠)، ص ٨. يقول الباحث أيضاً: «بقدر ما تشتد اللغة المتحمسة للوحدة العربية في البيانات والخطب، تغيب الأبحاث والدراسات التي تتجه نحو الإمساك العلمي بالوحدة وموضوعها. وغالباً ما نلاحظ نسخ الخطابات الوحدوية لبعضها البعض دون أي محاولة لمساءلة الأسس أو نقد للمبادئ والأطروحات» (ص ٧).

(٢٩) سعيد بنسعيد العلوي، «العقل العربي والوحدة: نهاية الخطاب القومي الكلاسيكي،» **الوحدة**، السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٨)، ص ٥٦.

(٣٠) نديم البيطار، «أزمة الفكر الوحدوي: تحديد عام،» **الوحدة**، السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٨)، ص ٣٩، ويقول الكاتب: «هيمنة النموذج الفكري الذاتي على الوعي الوحدوي ـ أي على وعي ثوري ـ يعني تمزق هذا الوعي وتمحوره على آنية الأحداث فيمارس معها تجزيئية تخرجه من هذا الواقع، وتجرده بالتالي من القدرة على العمل معه..» (ص ٤٣).

ويمكن للقارئ العودة إلى: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)؛ نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩)؛ عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)؛ برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)؛ أحمد ماضي، **ساطع الحصري: الدين والعلمانية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، و**المشاريع الوحدوية العربية ١٩١٣ ـ ٢٠٠٩ (الوثائق)**، إعداد قسم التوثيق والمعلومات في مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ٢٠٠٩).

وربما من أهم المعضلات السائدة في فكرنا العربي بشأن القومية العربية والدعوة إلى الوحدة العربية، هي معضلة تفعيل التباعد بين فكرة العروبة والإسلام. يقول بلقزيز: «مازال من غير الممكن أن نعثر على ما نسميه الانفتاح الإسلامي الحقيقي على المسألة القومية إلا النزر اليسير من الكتابات الفكرية»[٣١]. والظاهر أن الصراع بين العروبيين والإسلاميين قد تجلى في مسألة الدولة وشرعيتها والصورة التي تجدر بها أن تلبسها. لقد تعرضت الدولة العربية القائمة إلى انتقادات كثيفة من قبل دعاة القومية والإسلام. يقول بلقزيز: «أول تلك المواقف النقدية الموقف القومي العربي، تذهب مقالته إلى إسقاط شرعية تلك الدولة لأنها ناتجة من إرادة التقسيم والتجزئة الاستعمارية، ولأن وظيفتها السياسية الوحيدة هي تمزيق وحدة الأمن والوطن(. . .) وثاني تلك المواقف النقدية، الموقف الإسلامي، وتطعن مقالته في شرعيتها أيضاً، إما لأنها أتت على أنقاض الخلافة أو لأنها لا تحكم بما أنزل الله، فهي دولة لائكية تفرض على المسلمين أحكاماً ليست من صميم شريعتهم»[٣٢]. في حين نجد الموقف الماركسي واليساري قد ذهب إلى اتهام الدولة القائمة باعتبارها «دولة طبقة هي البورجوازية وأنها دولة تابعة للميتروبول الرأسمالي الغربي ومعادية لمصالح الشعب وطبقاته الكادحة»[٣٣].

ومن الواضح أن هذه التصورات السياسية والأيديولوجية ـ القومية والإسلامية والماركسية ـ مازالت تحمل براثين النزاعات حول شرعية الدولة ومشروعيتها»[٣٤]. إنه من الواضح مدى أزمة الدولة والمجتمع في الفكر العربي أو بالأحرى واقع الانقسام والتفكك ما يجعل فكرة التوحيد الوطني هي الخيار الأمثل لمجاوزة هذه المواقف المنفعلة والمغيبة لحقيقة الواقع

---

(٣١) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ**، ص ٤٧، الهامش الرقم (٤).

(٣٢) عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٠٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣٤) لم تنزع منهم شيئاً. ما زال القومي يقرن شرعية الدولة بنقض التجزئة وصيرورتها (أي الدولة) دولة قويمة موحدة، أو اتحادية وجامعة كل الأمة. ما زال الماركسي يعيش بقايا حلم اشتراكي وإن لم يعد يستطيع أن يثبت ملامحه كما كان الفعل في الماضي واثقاً من صوره الذهنية. ثم ما زال الإسلامي مسكوناً بطوبي الخلافة، وإن تحول التعبير عنها إلى صيغة الدولة الإسلامية». انظر: المصدر نفسه، ص ١١١.

العربي. وشك أن التوحيد الوطني قد كان عسير التحقق على أرض الواقع، وذلك لأن هناك عوامل متعقلة بـ «ثقل الموروث الاجتماعي العصبوي، وبدينامية الممانعات الذاتية التي أطلقها في وجه التوحيد الذي قادته الدولة الوطنية، وبعضها الثاني يتعلق بهشاشة الدولة ومحدودية قدرتها ـ في كثير من البلاد العربية ـ على التمايز عن الاجتماع الأهلي. .»[٣٥].

والحاصل بالتبعية، أن مواجهة هذه العوائق الفكرية والذهنية يحصل بتحقق الاندماج الاجتماعي وتكون الأمة والوطن، وهذه «جميعها مما تشكل التنمية والديمقراطية أهم الديناميات الرافعة نحو قيامها»[٣٦].

وهكذا فإن محاولة الكاتب بلقزيز بناء موقف معرفي من قضايا الأمة العربية ومشكلاتها يراهن على تكوين رؤية شمولية عن الموضوع، وسبر أبعاده المختلفة. وهذا من منظور التأسيس النقدي. والذي يشخّص متغيرات الواقع العربي وإعضالاته السياسية والاجتماعية والفكرية، والعمل الدؤوب على تخطيها نحو إعادة بناء التنمية والديمقراطية والوحدة بمنطق منفتح على مستجدات التاريخ والاجتماع. يقول بلقزيز: «المجتمع العصبوي ليس وحده مسؤولاً عن إعاقة إمكانية تكوين أكثرية سياسية إلا من حيث هو نفسه ثمرة استراتيجيات سياسية منغلقة»[٣٧].

ولا أخال أن الرؤية النقدية المنفتحة لدى عبد الإله بلقزيز إلا مساهمة في تجاوز العوائق المذهبية والعصبوية نحو الإقبال على الموضوع ـ كما قلنا آنفاً ـ بجدية البحث عن «أجوبة نظرية غير أيديولوجية أو جاهزة، عن معضلات من طبيعة فكرية وتاريخية»[٣٨]. ولعل تلك الرؤية النقدية أو التأسيس النقدي يستند إلى «مفاهيم ومناهج علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي والتاريخ وتاريخ الفكر، وأن تصون الحد الأدنى من تقاليد اللغة النظرية من دون أن تفرط في حقها المشروع في بعض النقد الأيديولوجي الذي تحمل عليه الضرورة

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٥. يقول بلقزيز في سياق النظر المنهجي لمعضلات المجتمع العربي: «والفارق هذا لايقبل الإدراك الا بالخروج من نطاق المقاربة الإثنوغرافية إلى المقاربة السياسية، و ـ للدقة ـ إلى المقاربة المتوسلة بأدوات علم الاجتماع السياسي» (ص ٦٢).

(٣٨) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ٤٤.

أحياناً»[٣٩]. . . وهو الأمر الذي يظهر، جلياً، في سعي الكاتب إلى إعادة بناء العلاقات المفهومية والنظرية ـ بعدما كانت مرفوضة ـ ما بين القومية العربية والديمقراطية، وما بين الوحدة والدولة القطرية.

غني عن البيان أن من مداخل إخفاق المشروع القومي العربي هو رفضه لفكرة الديمقراطية، والهرولة نحو إحداث الفصل بينها وبين الوحدة العربية. يقول بلقزيز: «كان، إذن سبباً من أسباب انتكاسة المشروع القومي الوحدوي، بل كان سبباً من أسباب تدهور الفكرة القومية العربية. .»[٤٠].

فضلاً عن ذلك، تأثر الأيديولوجية القومية العربية بـ «النموذج الروسي» الذي كان يدافع عن الوحدة والتوحيد من خلال مبدأ «العنف»، أعني «بما فيه من إعدام كل مظهر من مظاهر التعدد في الفسيفساء الداخلية السياسية والاجتماعية والفكرية»[٤١].

ويتحصل مما تقدم، أن فكر المراجعات النقدية لعلاقة القومية بالديمقراطية والتجزئة (الدولة القطرية). . لم «تتردد في زيادة جرعة النقد فيها للتجربة القومية المعاصرة إلى حدود قد لا يقبلها أكثر القوميين العرب انفتاحاً»[٤٢]. وهو المنحى الذي سيسجله، معنا القارئ، بوثيرة أكثر وأكبر.

إن قضية العروبة والقومية العربية ليست من القضايا السياسية فحسب، بل إنهما «ماهية اجتماعية وثقافية وحضارية»[٤٣]. ومن ثمة يجدر بنا التنبيه

---

(٣٩) بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، ص ١٠.

(٤٠) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ٥٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٨. يمكن للقارئ العودة إلى الفصل الرابع، «من أجل تأسيس فكرة «الوحدة» في الوعي العربي،» في: محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠). انظر أيضاً: عبد رجا سرحان، **حركة القوميين العرب: نشأتها، تطورها وموقفها من القضية الفلسطينية (١٩٤٨ ـ ١٩٦٩)** (دمشق: مركز الغد العربي، ٢٠٠٨). وهو مؤلَف يدافع عن علاقة حركة القومية العربية بالقضية الفلسطينية. تلك الحركة التي كانت رد فعل على نكبة فلسطين ١٩٤٨، والدعوة إلى الكرامة واسترجاع الأرض.

(٤٢) عبد الإله بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣)، ص ١٣.

(٤٣) يؤكد بلقزيز هذا في كتابه: **القومية والعلمانية**: «الوحدة العربية ليست قضية سياسية فحسب، ويخطئ من ينظر إليها كذلك، بل هي إلى جانب ذلك ـ وقبل ذلك ـ قضية اجتماعية أو مجتمعية». انظر: بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ٦٨.

إلى أن فكرة العروبة والوحدة العربية ليست واحدة من حيث المبادئ والأفكار كما هو متعارف عليه، بل إن اختلاف القوميين العرب يأتي من باب صلتهم بالموضوع، و«درجة تأهيله الفكري في مجال الفكر السياسي والنظرية القومية بالذات»[٤٤].

ومن البيّن أن المسوغ التاريخي والفكري لهذا الاختلاف، وهو تعدد اللحظات السياسية العربية الأربع في القرن العشرين. إذ نجد «اللحظة العثمانية» و«اللحظة الاستعمارية» و«لحظة الاستقلال الوطني» ثم أخيرا لحظة» فشل تجربة الوحدة»[٤٥]؛ فتلك اللحظات العربية التاريخية تتأرجح بين تصورات صوفية عند الأرسوزي، رومانسية ميشيل عفلق وواقعية برغماتية وإصلاحية عند الحصري وزريق، وثورية عند ياسين الحافظ[٤٦]. وهذا يشهد على أن من بين نقط ضعف المشروع القومي العربي في طبعته الناصرية، هو انعكاس نهاية الزعيم على المؤسسة والنظام. وهذا يعني أن «حقبة الزعيم أخفقت في إنتاج المؤسسة التي تحمي رصيد الثورة وتستأنف المشروع»[٤٧].

إن محاولة الكاتب بلقزيز إعادة بناء الأفكار والمفاهيم والمضامين. . ينطلق من النظر النقدي (التأسيس النقدي) في الممارسات والتجارب بجانب التصورات والمعارف، أي مراجعة «الفكر القومي والحركة القومية على السواء»[٤٨]؛ فضلاً عن استحضار الرجل لمطالب الحاضر ومتغيراته وتحولاتها، وليس على أساس ثوابت الماضي، «أي ببنائه على أساس مبدأ جديد في تحقيق

---

(٤٤) عبد الإله بلقزيز، «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٦٧ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩)، ص ١٠١.

و«ليس من شك في أن ملامح هذا المشروع تبلورت نظرياً: قبل قيام الناصرية ثم في امتداداتها من خلال كتابات ساطع الحصري وميشيل عفلق ومحمد عزة دروزة، وقسطنطين زريق وزكي الأرسوزي وغيرهم. .» انظر: بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**، ص ٢٢.

انظر أيضاً: شفيع بومنيجل، «تنازلات على هيئة مراجعات (تعقيب على مقالة د. عبد الإله بلقزيز)،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٧١ (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠).

(٤٥) بلقزيز، «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية،» ص ١٠٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠١. يقول بلقزيز برؤية تشخيصية ـ نقدية: «إن نقطة ضعف المشروع الوطني المصري هي النظام السياسي نفسه. لم تعتن الناصرية كثيراً ـ بل قليلاً ـ بناء نظام سياسي حديث حقاً! والحداثة التي ـ تغيب ـ هنا ـ ليست حداثة الأجهزة، بل حداثة الثقافة السياسية التي تديرها» (ص ١٠٢).

(٤٧) بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**، ص ٢٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

التاريخ هو مبدأ المصلحة»[٤٩]. وهو العامل الأساس الذي غيب في الفكر العربي المتمثل في المسألة الاقتصادية. أي التعبير المادي والاقتصادي القومي العربي. بعبارة أخرى أن استيعاب أسواق الدولة القطرية العربية والإقليمية، هو تفعيل دائرة مهمة للعمل العربي الوحدوي.و قد تجلى هذا الاهتمام الفكري والسياسي في منجزات الفكر القومي العربي المعاصر، بحيث أضحى مفهوم الدولة القطرية ذاتها من أدبيات الفكر الوحدوي و«محاولة فهم منطق الكيانات القطرية في تاريخيتها الموضوعية»[٥٠].

ومن هنا، فإن إعادة النظر في أدبيات الفكر الوحدوي التقليدي قد أفسح المجال أمام تقريب المسألة الديمقراطية «جنباً إلى جنب مع المسألة الوطنية»[٥١]، وعلاقة الوحدة العربية بالتجزئة والقطرية والاقتصاد.

لقد شرع الكاتب في تحديد المفاهيم المركزية في الفكر القومي العربي ومنها على سبيل المثال لا الحصر، الوطن والأمة والقومية والدولة؛ فالوطن والأمة كانا يعبران على مضمون ثقافي وديني أكثر منه سياسي[٥٢]. كما لا يعني أن الأمة تدل على دولة واحدة. فـ «حتى حينما نشأت فيها إمبراطوريات كبرى من طراز الإمبراطوريات الأموية والعباسية(. . .) ظل التعدد الكياني سمتها تاريخياً»[٥٣]. ولعل الفرق بين الأمة والقومية، هو أن الأولى تحيل على

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٥٠) عبد اللطيف، «في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد،» ص ١٠. يقول كمال عبد اللطيف: «تتجه الأحداث والأفكار الجديدة إذن نحو صياغة أفق جديد للتفكير في الوحدة العربية. وهو أفق يحاول فك حصار الطوبى بالاتجاه ما أمكن صوب التاريخ. ونحن نعتقد أننا في أمس الحاجة إلى هذا الأفق الجديد، وذلك للرفع بالفكر العربي القومي نحو إعادة النظر في أطروحاته ومبادئه، من أجل التعمق في بناء الفكر الوحدوي المطابق، لتاريخه. ومن أجل مزيد من التفكير في السبل والاختيارات القادرة على تحقيق مكاسب الوحدة العربية» (ص ٨).

(٥١) بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**، ص ٤٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٤. في هذا السياق، انظر بعض كتابات: ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)؛ **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر** (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥)، و**نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٥٣) بلقزيز، «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية،» ص ١٠٧ ـ ١٠٨. يقول الكاتب الفضل شلق: «تغيرت مهمة الدولة تغيراً جذرياً على يد العباسيين، فبعد أن كانت الدولة الأموية تعتبر أن مهمتها الأساسية هي الاستمرار في الفتوحات لتوسيع رقعة الإسلام كجماعة ودولة وقمع الفتن الداخلية كي تستطيع الجماعة والدولة تحقيق وحدة داخلية متماسكة تتيح مواجهة الأعداء الخارجيين مواجهة أقوى اعتبرت الدولة العباسية أن الفتوحات قد انتهت وأن مهمة الدولة =

الحضارة والثقافة والقيم الرمزية والمعنوية، فإن القومية تشير إلى السياسة والمشروع السياسي وهي» التعبير المادي عن الأمة في كيان سياسي»(٥٤). ومن ثمة، يقال: «فالأمة لا تصنع دولتها القومية دائماً،وإنما الدولة من صنع الأمة»(٥٥).

ومن المؤكد أن آفة تبني بعض القوميين العرب لمنجزات الدولة الألمانية البسماركية في قراءة المشهد العربي، قد كرس أولية السياسي في تكوين القومي(٥٦)، والذي أسهم ـ بجانب أسباب أخرى ـ في تأخير بناء نظرية معرفية في القومية العربية على حساب هيمنة نظريات أيديولوجية عروبية. يقول بلقزيز: «في دحض دعوى «النظرية القومية» لدى البيطار، وآخرين، فنقول: ليست هناك نظرية قومية، لا في الغرب ولا عندنا ـ بل هناك ـ بالأحرى، نظريات في القومية»(٥٧). وهكذا فإن مسألة النظر لفكرة القومية العربية وأدورها وتكوينها التاريخي، قد يختلف فيه المفكرون والدارسون باختلاف موجهاتهم المعرفية، إن لم نقل الأيديولوجية. ومن ثمة فهناك «خلاف على أطروحة د. عبد العزيز الدوري الذي يعود بوجود الأمة العربية إلى تاريخ سابق للقرن التاسع عشر»(٥٨).

والمتأتى من ذلك، أن تمزق الأمة العربية وإخفاق المشروع القومي العربي، إنما يرتدان إلى عوامل داخلية وتضافر الأسباب الخارجية كما أشرنا إلى ذلك آنفاً. لهذا لابد من ربط قضية الوحدة وتحققها الحضاري والتاريخي بقضايا «الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية والتحرر الوطني والأمن القومي والثورة الثقافية والتحرر الاجتماعي. فهذه جميعها أهداف متفرعة عن تطلع نهضوي واحد، متداخلة ومتبادلة التأثير، وقد لا يقبل الواحد منها تحققاً من دون تحقق غيره»(٥٩)؛ فلما كان من عوائق المشروع القومي العربي

= الأساسية هي تحقيق التماسك الداخلي للمجتمع والدولة وقمع الفتن». انظر: الفضل شلق، «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي،» **الاجتهاد**، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٤٦.

(٥٤) بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**، ص ٥٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧، الهامش الرقم (١٢).

(٥٦) بلقزيز، «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية،» ص ١٠٨.

(٥٧) بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**، ص ٧٨.

(٥٨) بلقزيز، «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية،» ص ١١٠.

(٥٩) عبد الإله بلقزيز، «نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري،» ورقة قدمت إلى: =

التقليدي هو اعتباره أن الديمقراطية «تدس الخلاف» والانقسامات أكثر من الوحدة والتوحيد الوطني[60].. فإن الأمر اليوم يدعو إلى تعقل العلاقة بين الوحدة والمضمون الديمقراطي.

إذ لم «يعد اليوم ترفاً أو خياراً من خيارات، وإنما ضرورة وجود للوحدة ولفكرتها في العقل والوجدان»[61]. وهذا أخاله يحتاج إلى القناعة الفكرية والأيديولوجية بأن الدولة القطرية(الوطنية) قد كانت واقعاً سابقاً على فترة التمزق والتجزئة، يؤدي إلى رفع آفة الربط بين الدولة والقطرية والغزو الاستعماري من قبل القوميين العرب. وبالتالي فإن تحقيق التوحيد الوطني العربي اليوم لا يحصل إلا من قناة الاعتراف بالدولة الوطنية كـ «نقطة بداية مشروع التوحيد العربي ومنطلقه، وليست نهايته»[62].

يقول بلقزيز: «إن أعظم خراب للفكرة العربية وأبشع مقتل للوحدة أن تظل حكراً للقوميين، وأن يقر في أذهان الناس جميعاً أنها حظهم من الدنيا. إن في ذلك إفقاراً شديداً لها وتجفيفاً لينابيع ينبغي أن تتغذى منها»[63]. ثم أيضا الابتعاد عن القول والتصريح ـ هنا وهناك ـ أن القومية العربية هي فكرة نخبوية»[64]. وهي فكرة تغذي الدوافع العصبوية والقطرية المعيقة للمشروع القومي والتوحيد العربي الوطني.

وعلى هذا فإن رسم معالم أفق جديد للفكر القومي العربي اليوم يتطلب تحقيق الفرضيات الإجرائية الآتية:

= **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ٢٠٠٥)، ص ٩١٣.

(٦٠) بلقزيز، «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية،» ص ١١٤. انظر أيضاً: **من أجل الوحدة العربية: رؤية للمستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠١٠).

(٦١) المصدر نفسه، ص ١١٥. يقول الكاتب بلقزيز: «لا نذهب مذهب البعض في القول إن الوحدة العربية. إما تكون ديمقراطية أو لا تكون (. . .) إن حصل وتحقق شكل ما من أشكال الوحدة العربية عن غير طريق الديمقراطية، فواجب الوحدويين أن يناضلوا من أجل إكساب تلك الوحدة مضموناً ديمقراطياً» (ص ١١٥).

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٦٤) بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أنكار في المراجعة**، ص ١٢٦.

ـ **الفرضية الأولى**: يجب أن تتحول الوحدة العربية إلى «ثقافة سياسية للمجتمع العربي، بكافة قواه وتياراته وأحزابه»[٦٥].

ـ **الفرضية الثانية**: تحويل القومية العربية كفكرة من النخبوية والفئوية إلى «حركة شعبية».

ـ **الفرضية الثالثة**: تبني فكرة العروبة والقومية العربية بمضمون ديمقراطي، و«أن مشروع الأمة الموحدة مشروع شراكة، لا مشروع إلحاق قسري»[٦٦].

ـ **الفرضية الرابعة**: هو اعتبار العامل الداخلي من الأسباب المعتبرة في إخفاق المشروع النهضوي العربي، بدلاً من تعليق ويلاتنا وهزائمنا، على العامل الخارجي بصورة كاملة، بالرغم من ما له من أثر عظيم في «إدامة مشروع النهضة معلقاً ومعاقاً»[٦٧]. ومن البيّن أن فكر المراجعات لمفاهيم العروبة والقومية العربية والوطن والأمة والديمقراطية والمسألة الاقتصادية، من قبل عبد الإله بلقزيز، تدل على ملامح «التباشير الفكرية والوحدوية التي بدأت تعيد النظر في أوليات المعتقد الوحدوي، وتساهم في صياغة كتابة وحدوية جديدة. يتعلق الأمر بالأبحاث والدراسات التي ينشرها «مركز دراسات الوحدة العربية»[٦٨]. وهو الأمر الذي تجسده مداخلات بلقزيز في مشروع إعادة تأسيس فكرة القومية العربية التقليدية وتخليصها من براثن التحزب والمذهبية الضيقة، ذلك لأن العروبة «لائحة من المطالب السياسية البرنامجية التي لا مضمون فلسفياً لها: إنها مطلب التحرير ومطلب التوحيد، ومطلب البناء الحضاري والسياسي للكيان العربي»[٦٩].

٢ ـ في خطاب العلمانية وثقافة الديمقراطية: من النقد إلى البناء

إن من سمات الكتابة الفكرية لعبد الإله بلقزيز، أنها تحتكم إلى المحدد المعرفي والنظري في معالجة مشكلات المجتمع العربي المتخلفة والمتعددة،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٦٨) عبد اللطيف، «في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد،» ص ٧.
(٦٩) بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**، ص ١٨٨.

كالطائفية والعصبوية والتجزئة والعلمانية والتنمية. . وهذا يعني أن الكاتب من الكتاب القلائل العرب الذين يراهنون على أولوية الثقافي على السياسي، بل لا مفر من تأسيس فكر عربي إلا على أساس تقعيد نظري قوي بعيد عن الأيديولوجي ـ السياسي. ولعل علاقة الثقافي بالسياسي من الأمور الشائكة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، بحيث نجد إن التاريخ العربي والإسلامي مليء بكثافة توظيف رجل الدولة والسياسة لمفاهيم السلطة العلمية[٧٠]، ومحاولته تقليص نفوذ رجل العلم والمعرفة.

إننا نروم من خلال هذا المحور، الاقتراب من المساءلة العلمية والنقدية من قبل بلقزيز لمفاهيم مركزية في المشهد العربي، ومنها: العلمانية والديمقراطية والعنف والمقاومة. . إلخ، ودورها في ترتيب موضوعات الدرس السياسي والأيديولوجي وبلورة رؤية ثقافية وفكرية متزنة.

فلما كانت القومية هي علاقة العروبي بالهوية والتاريخ الموروث، فإن العلمانية هي الاهتمام بعلاقة الفرد أو المواطن بالدولة القائمة وشرعيتها واختياراتها الداخلية[٧١].

وهكذا تم تداول مفهوم العلمانية في كتابات جمال الدين الأفغاني وسلامة موسى وعلي عبد الرازق، وقبلهما «أديب إسحاق وشبلي الشميل وفرح أنطوان ولطفي السيد»[٧٢]. . ويختلف هؤلاء في طريقة التفكير في المفهوم وسياقاته. ومن ثمة، فقد تحولت فكرة العلمانية في الكتابة السياسية العربية إلى الكلام عن دولة لادينية(لائكية) والتي تستند إلى المنظومة الليبرالية الغربية من الدستور والحريات، والوحدة الوطنية. ولعل تفكك الإمبراطورية العثمانية الجامعة، قد أسهم بقوة في نشوء النزعة التغريبية

(٧٠) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، يقول الكاتب: «إن إشكالية السلطة والمعرفة في الإسلام، أو حضور «السياسي» في «المعرفي»، وما تعكسه من ارتباط عميق بين «العلم» ومشكلة السلطة لإشكالية أثبتت حضورها في تاريخ الإسلام، ولا سيما في الفترات الحرجة، المتسمة بـ «الفتنة» وانحلال السلط!» (ص ١٢).

(٧١) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ١٠. يقول بلقزيز: «إخفاق القومية العربية من حيث هي رابطة اجتماعية ـ ثقافية ومن حيث هي قاعدة سياسية وميثاق مدني لتحقيق النهضة» (ص ٣٦).

(٧٢) بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(العلمانية)[٧٣]. كما لا نتردد في ذكر دور الأقليات المسيحية واليهودية في المشرق العربي من توسيع أفق التفكير في دواليب السياسة في منأى عن شؤون الدين والشريعة[٧٤].

ومن المؤكد أن العلمنة في السياق العربي، قد كان يوازيها ردود أفعال من قبل الإصلاحية الإسلامية التي نظرت إليها في سياق الحملة الأوروبية الاستعمارية. وهو الأمر الذي أدى ـ كما يقول بلقزيز ـ إلى ابتعاد الجمهور عن السياسة والسلطة؛ فبقدر ما كانت الفكرة العلمانية» تنحو نحو إخراج الدين من المجال السياسي، بقدر ما كانت تدحر الأغلبية الاجتماعية الشعبية وتستبعدها عن ذلك المجال ما يكرس صعود نخبة سياسية ثقافية جديدة التكوين ومرتبطة بالغرب»[٧٥].

ومن ثمة فإن التجربة العلمانية(الوطنية) لم تأتِ مواتية لتطور «مجتمع ذاتي داخلي، بقدر ما كانت حصيلة السيطرة الاستعمارية السياسية والاقتصادية والثقافية على المنطقة العربية»[٧٦].

وهكذا تمكن بلقزيز من سبر أغوار فكرة العلمانية وعلاقتها ببنية الاجتماع العربي. يقول الكاتب: «وإذا نحن تساءلنا عن الأسباب العميقة التي تؤسس حقيقة هذه المقالة العلمانية في الفكر العربي المعاصر،لوجدنا أن من بينها شعوراً ضمنياً أن الدولة في البلاد العربية ما زالت تقوم ـ في كثير من عناصر وجودها ـ على الدين ـ (. . .) وهكذا لم تعد العلمانية تعني لديهم فصل الدولة عن الدين فحسب، بل ـ أيضاً ـ منع تشكل أحزاب سياسية على

---

(٧٣) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ٨٤.

(٧٤) فدوى أحمد محمود نصيرات، «المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٦٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩). ولمراجعة تفاصيل الموضوع، انظر: فدوى أحمد محمود نصيرات، **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

(٧٥) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ١٠٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦. انظر أيضاً: أحمد ماضي، **نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٥). وهو كتاب يرصد فيه المؤلف أهم العوامل والدوافع التي أسهمت في بزوغ العلمانية مع رفاعة الطهطاوي ومحمد علي باشا وشبلي شميل. . . وغيرهم من النماذج المعاصرة.

أساس ديني، أو منع استعمال الدين في الصراع السياسي»(٧٧).

وهذا يعني أن العلمانيين يتجاهلون لعبة توظيف الدين والشريعة في صوغ المجال السياسي والأيديولوجي العربي. وكأن هؤلاء يجرون عملية قيصرية للثقافة العربية. وهو ما عبر عنه بلقزيز: «يبدو استغراب بعض العلمانيين العرب لاستثمار المقدس في السياسة (. . .) على الرغم من كل مظاهر تحييده في الصراعات السياسية، يمثل لاعباً كبيراً في ميدان تلك الصراعات أحياناً بصورة مباشرة وصرحية، وأحياناً في أشكال ملفوفة ملتوية»(٧٨).

وبعد، فإن الحاصل أن المقالة العلمانية في تصور الكاتب المغربي بلقزيز، تحتاج إلى حقائق جديدة ووقائع مثمرة حتى لا ينخرط دعاة العلمنة في الوطن العربي في دائرة الانغلاق والاغتراب. ومن تلك المعطيات

---

(٧٧) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٥٠.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٣. يقول الكاتب بلقزيز: «لا شيء يستحق أن يقال ـ أمام هذه الوقائع وأمام الكثير مما هو في حكمها ـ سوى أن الديني ما زال قادراً على أن يكون فاعلاً كبيراً في تفاصيل السياسة ويومياتها» (ص ٥٤).

لقد دعا الجابري إلى ضرورة استبدال العلمانية بالعقلانية في السجال العربي، وذلك لحساسية المفهوم (العلمنة). يقول د. الجابري في سياق انتقاده للتيارات الليبرالية والعلمانية الرافضة للتراث: «أمامنا، مثلاً، تجربة شبلي شميل وتجربة سلامة موسى، هما من الذين تعاملوا هذا التعامل الخارجي مع التراث، ورفضوه رفضاً مطلقاً، وبشروا بالفكر الأوروبي الأنواري، النهضوي، ولكن ماذا أنتج هؤلاء في حظيرة الفكر العربي؟ سلامة موسى من ١٩١٠ إلى ١٩٥٠ وهو يكتب داعياً نفس الدعوة، لكي نحكم عليه في النهاية لا بأنه لم يجدد المجتمع العربي أو الفكر العربي فقط، ولكن بأنه هو نفسه لم يتجدد، ولم يتقدم خطوة واحدة». انظر: محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٦١.

كما يمكن للقارئ مقارنة كل من تصور بلقزيز والجابري بتصور كمال عبد اللطيف من خلال كتابه، انظر: كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي** (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢). إعادة النظر في المفهوم (العلمنة) حتى تجعل ـ كما يقول كمال عبد اللطيف ـ «تبيئته وتوطينه في الجدل السياسي العربي أكثر إنتاجية وأكثر قدرة على فك مغلقات كثير من إشكالات واقعنا السياسي فكراً وممارسة».

انظر أيضاً: جبرا الشوملي، **العلمانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة حالة فلسطين**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨). وهو كتاب ينظر في ميلاد العلمانية في الفكر العربي وعلاقتها بنشوء الدولة في الإسلام. بيد أن النص يتطلع إلى تعقب مظاهر العلمانية في الحركات والأحزاب السياسية الفلسطينية.

والوقائع، أن فكرة العلمانية ليست عقيدة ومذهب، بل هي «محاولة منع مصادرة الدولة للدين من المجتمع واحتكاره إياه»[٧٩]. كما إنها أيضاً «مجرد علاقة بين الناس لتنظيم أمور تقع في مجال النسبي»[٨٠]. ومن ثم تفسح هذه التعديلات الناجعة في مقاربة العلمانية بشكل سليم وخلاق، بعيداً عن السجال العصابي والأيديولوجي الهش.

تعتبر الديمقراطية والعقلانية، كما يقول الجابري، هي الحل الناجع لتطوير فكرة القومية العربية وتداولها في الكتابة السياسية اليوم،على خلاف مفهوم العلمانية التي ترفض الهوية والتراث رفضاً قاطعاً.

لعل الواقع العربي السياسي قد أدى دوراً كبيراً في تغييب الديمقراطية في التداول المعرفي والأيديولوجي. إذ نجد فكرة الوطن والأمة والطبقة، من المفاهيم التي عبر عنها كل من الخطاب القومي والإسلامي والماركسي، في مواجهة التجزئة والدولة العلمانية والاستغلال[٨١]. غير أن الفكر العربي في الآونة الأخيرة، قد كان على «موعد مع تجدد إشكاليات نهضوية فيه (...) وكان من أكثر تلك الإشكاليات حضوراً واستقراراً وسلطاناً فيه، إشكالية الديمقراطية، وفي امتدادها إشكالية الدولة الوطنية»[٨٢]. وغني عن البيان في أدبيات الخطاب العربي النهضوي، أن **إشكالية الدولة الوطنية** تغترف شرعيتها المعرفية والنظرية مع الطهطاوي والشدياق وخير الدين التونسي. .وذلك في خضم اكتشاف الفارق الهائل أو الوعي بالفارق بين العالم الأوروبي الحديث، والواقع العربي والإسلامي المتخلف.

إن تراجع الخطاب القومي العربي عن فكرة أن الديمقراطية هي منبت الفتن والانقسامات، والماركسي عن القول إنها لعبة بورجوازية، والإسلامي بأنها تعبير عن دولة علمانية. كل ذلك شاهد على «مركزية جهدهم يندفع نحو المزيد من التسويغ النظري»[٨٣]، لمفهوم الديمقراطية فكرياً وسياسياً.

---

(٧٩) بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، ص ١٢٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٨١) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ**، ص ١٧٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢. يقول الجابري: «المشكل مطروح فعلاً، لكن لا على أنه مشكل علاقة الدولة بالدين، أو الدين بالدولة.. بل على أنه مشكل الدولة ذاتها، سواء لبست لباساً =

ولعل هذا يبين لنا في جملة من الكتابات العربية المعاصرة التي راهنت على إعادة النظر في مفهوم الديمقراطية وعلاقاتها بالوحدة والوطنية والتنمية.. ولعل مبادرة مركز دراسات الوحدة العربية، في الإشراف على الأبحاث والدارسات في هذا السياق، لدليل على ذلك: «بدءاً من انعقاد ندوة «الديمقراطية في الوطن العربي» في مدينة ليماسول، قبرص، عام ١٩٨٣، ثم تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

وتكشف قائمة منشورات المركز عن اهتمام أصيل بهذه القضية، سواء في ذلك، الكتب الصادرة عن المركز، تأليفاً وترجمة، من كتاب عرب، من داخل الوطن ومن المهجر، وأعمال الندوات والحلقات النقاشية، ومقالات مجلة **المستقبل العربي** والمجلات الأخرى التي يتعاون المركز في إصدارها، والجمعيات العلمية (...) وفي الفترة الأخيرة عكف المركز على تنفيذ مشروع استطلاع ميداني في ١١ بلداً عربيا للتعرف على اتجاهات الرأي العام العربي نحو الوحدة العربية والقيم والاتجاهات الديمقراطية»(٨٤).

وهكذا فإن عبد الإله بلقزيز، إنما يصدر من الرؤية نفسها التي يتطلع إليها مركز دراسات الوحدة العربية،أعني مراجعة مقومات الفكر العربي المعاصر وتجديد علاقته الحيوية بمتغيرات الواقع ومجرياته. لقد انخرط الكاتب في البحث عن التوحيد الوطني والاجتماع القومي في أنقاض الطائفية والتمزق العربي الإقليمي. ومن المؤكد أن تقريب بلقزيز لمشكلات الوطن

= دينياً، أو لباساً علمانياً.. المشكل هو: من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلاً؟ المشكل هو، مرة أخرى، مشكل الديمقراطية». انظر: الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٠٧.

(٨٤) انظر: **مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية: وقائع ورشة عمل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٧. كما أن هناك كتابات عربية أخرى، انظر: **نحو رؤية وطنية لتعزيز الديمقراطية في مصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية**، تحرير عاطف السعداوي؛ تقديم مصطفى كامل السيد، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)؛ العربي صدّيقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)؛ **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟ دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى**، تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، وأحمد عوض الرحمون [وآخرون]، **الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨).

العربي برؤية نقدية وتشخيصية، يعبر عن مدى قناعة الرجل بتفاعل الفكر مع المحيط الاجتماعي العربي. وهو ما سنحاول أن نرصده من خلال بعض تصورات الكاتب في عوائق الديمقراطية في البلاد العربية.

إذا كانت السياسة ـ على وجه العموم ـ هي جلب المنافع العامة للأفراد ودرء المفاسد داخل الاجتماع البشري، فإن غياب هذه الأغراض والوظائف ينبئ بتفكك الدولة والنسيج المجتمعي على مقتضى العنف[٨٥].

وهو المبرر الأساس لممارسة الدولة القائمة «السلطة القاهرة مثلما هو حاصل في أكثر البلاد العربية، فهي كذلك تفصح عن أزمة الشرعية فيها وتكشف عن مقدار ما تعانيه من غياب المشروعية السياسية للسلطة»[٨٦]. ومن هنا نلاحظ أن مشكل الاجتماع العربي هو مشكل الديمقراطية ـ كما يقول الجابري ـ أي الشرعية في الحكم والمسؤولية في التدبير للشأن العام.

والمتأتى من ذلك، أن دروس الديمقراطية في الفكر العربي تحتاج إلى تأهيل معرفي وسياسي للمواطن والدولة على السواء. إذ في غياب الاختلاف وثقافة الحوار، يفسح المجال أمام ممارسة العنف السياسي[٨٧]، الذي هو مخاض عوامل مركبة: اجتماعية وسيكولوجية ودينية، وهذا يعني أن انهيار فكرة كيان الدولة وهشاشتها وتآكل مشروعيتها يفضي أيضاً إلى التفاوت الطبقي بين الأفراد في المجتمع السياسي الواحد، وما بين الدول العربية ذاتها.

واللازم من هذا أن «في جوف كل مجتمع عربي عنف أو شكل من العنف: إما جارياً أو مؤجلاً طالما كان ثمة في القاع الاجتماعي ـ الاقتصادي، ما يهيئ له المناخ والأسباب»[٨٨]. هذه الظروف التي تغذي العنف والتطرف الديني في

---

(٨٥) عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، كتاب الجيب؛ ٢ (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ١٩٩٩)، ص ٢١.

(٨٦) بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، ص ٦٧.

(٨٧) يقول بلقزيز: «هناك حاجة أخرى للتمييز بين نوعين آخرين من العنف: بين العنف الشرعي والعنف غير الشرعي، ينتمي إلى العنف الشرعي كل نوع من أنواع استعمال القوة لانتزاع الحقوق أولا لإقرارها على النحو الذي يرفع الظلم (...) وأما العنف غير المشروع هو الذي يهمنا فهو كل استعمال للقوة للاحتفاظ بحق مزعوم أو لانتزاع حق قابل لان ينتزع بدون عنف...». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٨٨) بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، ص ٤٤.

صياغة أيديولوجية إسلاموية ضد عنف السلطة القائمة(٨٩). ومن ثم فإن التحليل التشخيصي التحليلي الذي يقوم به الكاتب بلقزيز في رصد ظاهرة العنف، إنما مخرجها الأساس هو «فتح الديمقراطية والسلطة وحقوق الإنسان في الوطن العربي على إجراءات وخيارات جديدة وإدخاله منطقة الإصلاح والتقويم»(٩٠).

وهكذا فإن الفلسفة الديمقراطية الغربية صيرورة اجتماعية وفكرية وأيديولوجية تلج في سياق مناهضة نظرية الحق الإلهي للملوك وسيادة الفكر الإطلاقي. وهذا يعني أن الفكر الديمقراطي الغربي لم «يكن ثمرة عمل البورجوازية حصراً، بل حصيلة جميع الطبقات والقوى الاجتماعية والسياسية»(٩١).

ويترب على هذا أن أسس النظام الديمقراطي العربي المنشود هو وجود آليات متكاملة: الدستور كمرجعية عليا للدولة، ومبدأ التعددية السياسية (العمل السياسي العام)، وأخيراً وليس آخراً، مبدأ تداول السلطة(٩٢). يقول عزمي بشارة في هذا الاتجاه: «فالتسامح مقولة خاصة متعلقة باحتمال الناس

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨. يقول بلقزيز عن تطور فكرة الديمقراطية في الكتابة العربية اليوم أن: «ما تحقّق من تراكم فكري وتنظيري عربي في مجال المسألة الديمقراطية منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين. ولسنا نشك في أن النصوص المتأخرة للمفكر الراحل ياسين الحافظ أثناء الحرب الأهلية في لبنان (حرب السنتين ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ بخاصة)، وكتاب الصديق برهان غليون: **بيان من أجل الديمقراطية** (١٩٧٨)، من النصوص الفكرية التأسيسية في مجال التنظير للخيار الديمقراطي. ولسنا ننسى عشرات الندوات التي عُقدت في الوطن العربي في الموضوع، وأخصها بالذكر ندوات مركز دراسات الوحدة العربية، ومئات الكتب التي صدرت في العقدين الأخيرين في الموضوع نفسه، ناهيك بآلاف المقالات المنشورة في المجلات والصحف والمكرّسة لقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني. ولسنا نتزيّد إن قلنا إن ما كتب في موضوع الديمقراطية في الثلاثين عاماً الأخير، يُعدّ الأهم كماً ونوعاً في مجمل ما كتب في هذه الفترة على الصعيد العربي». انظر: **النهار**، ١٤/٣/٢٠٠٦.

انظر أيضاً: عزمي بشارة، **أن تكون عربياً في أيامنا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، الفصل الأول، «بعض تحديات تجديد الفكر القومي» حيث يقول بشارة في هذا السياق: «وهذا هو بالضبط السبب الذي يدفع شخصاً مثلي إلى الاعتقاد بأن أفضل تعبير عن إرادة الأمة هو الديمقراطية، وأن الوجه الآخر لسيادة الأمة هو مبدأ المواطنة المتساوية وحقوق المواطنة. .» (ص ١٤).

(٩١) بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، ص ٧١.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٦.

لبعضهم إذا تعلق الأمر برأي مخالف. أما التحمل في ما يتعلق بالشأن العام، فلا علاقة له بالتسامح. التسامح متعلق باحترام الاختلاف، خصوصاً الاختلاف بالرأي»[(٩٣)].

إن محاولة إسقاط الحمولة الأيديولوجية والفلسفية لمفهوم الديمقراطية الغربية الحديثة، والقول باستحالة «التفكير في واقعنا بمفاهيم الفكر الحديث»[(٩٤)] هو أمر مرفوض. إذ إن إعادة بناء الاجتماع العربي ذاته، والقطع مع، في الوقت نفسه، الموروث التقليدي السلطاني، وهو الطريق الملكي نحو تحقيق «النضال الديمقراطي ولحظة التعبير الأكثر كثافة عنه»[(٩٥)]. وهي المسألة العربية التي دافع عنها بلقزيز بقوله ـ كما رأينا آنفاً، العروبة وعلاقتها بالمضمون الديمقراطي ـ »ليس لنا من سبيل إلى استشراف مستقبل أي مشروع قومي عربي إلا من مدخل الوعي بأن محتواه لا يمكن إلا أن يكون ديمقراطياً أو لا يكون»[(٩٦)]. وهو الأمر الذي ينم عن مقاومة أي إملاءات خارجة تفرض على الأمة العربية والإسلامية. لأن الأمة والعقل العربي ورصيده المعرفي والتاريخي والحضاري، غني بالنضال الذاتي والقومي من «أجل الإصلاح والديمقراطية»[(٩٧)].

بخلاف بعض القوى غير الوطنية التي تتحالف مع الدول العربية القائمة لتمشيط الإرادة الحية للأمة وطموحاتها المستقبلية الوطنية والقومية. يقول الكاتب: «والمفارقة أن غياب السياسة الرسمية في الانتقال نحو تأسيس تكتل اقتصادي عربي، سبب الخوف من أن يكون ذلك مقدمة لفقدان الدولة القطرية لسيادتها، لا يوازيه سوى قصور الإرادة السياسية في تأسيس علاقة

---

(٩٣) عزمي بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٣)، ص ١٤.

(٩٤) بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، ص ٤٧.

(٩٥) بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، ص ٨٩.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٩٧) عبد الإله بلقزيز، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، عين (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٧)، ص ٣٠ ـ ٣١. عرفت الإيديولوجية الإصلاحية في الوعي العربي، أشكالاً وألواناً، مع الطهطاوي وخير الدين التونسي (الإصلاح السياسي والفكري)، والإصلاح الليبرالي مع أحمد فارس الشدياق وأديب إسحاق.. والإصلاح الاجتماعي مع الأفغاني والكواكبي وابن أبي الضياف.. والإصلاح الديني مع عبده وعلي عبد الرازق وابن باديس... (ص ٣١).

الارتباط التبعي بالاقتصاديات الرأسمالية الميتروبولية الكبرى»[٩٨].

هذا التصور النقدي الذي ينبع من بناء مقومات الفكر العربي من صلب الخصوصية والهوية والذاكرة، والذي يتطلب جهوداً كبيرة ومضنية لترسيخ شروط الانتقال من النظام العشائري أو الطائفي، إلى النظام الدستوري المؤسس على الحريات العامة وحقوق الإنسان واستقلال القضاء والمشاركة في السلطة. وينجم من هذا أن الديمقراطية والإصلاح السياسي لابد أن ينبعا من «أجندة قومية ووطنية، وليس وفق أجندة أجنبية». لهذا لا نتردد في القول إن «أقصر الطرق لسد ذرائع الأجنبي هو الخوض في ورشة الإصلاح من دون تردد»[٩٩]. ولعل هذا الورش الإصلاحي العربي لا يتعلق في نقد السلطة فحسب، بل تقويم المعارضة العربية أيضاً. إذ إن هذه الرؤية النقدية لديناميات المجتمع العربي والدولة هي «كجزء لا يتجزأ من محاولة تأسيس الديمقراطية في الوطن العربي على أسس صحيحة وراسخة». وقد أفرز المجتمع المدني الحديث في أوروبا، السياسة كمجال عمومي مستقل عن الدولة، في حين ما زالت المعارضة في الوطن العربي في مأزق كبير[١٠٠].

٣ ـ مشاهد من حال الأمة العربية: من أجل ثقافة الممانعة

لا ريب أن التأسيس النقدي أو فكر المراجعة لدى بلقزيز، قد أدى به إلى محاولة تشخيص تحليلي لمعضلات الصراع العربي الداخلي بين قوى السلطة وقوى المعارضة، في أكثر من بلد عربي. وذلك باستحضار متغيرات كل بلد وتحولاته ورهاناته الاجتماعية والأيديولوجية، سواء في الجزائر أو لبنان. بيد أن القضية الفلسطينية كفكرة وكأرض عربية هي أكثر القضايا العربية حساسية بين

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧، والفصل الثالث، «الديمقراطية بين السلطة والمعارضة،» الفصل الثالث حيث يقول الكاتب بلقزيز: «إن المعارضة في البلاد العربية تعاني من نفس العلل التي تعاني منها السلطة وأولها مرض فقر الديمقراطية في جسمها التنظيمي» (ص ١٢٨).

انظر أيضاً: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧). وهو كتاب يبحث في موانع الديمقراطية ومعيقاتها في الوطن العربي من مشكلات القبيلة والدولة والريعية... وغيرها من الأبنية الاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية.

(١٠٠) **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

العرب أنفسهم، كما إنها أكثر القضايا التي يتحقق فيها الإجماع الوطني والنضال؛ فالقضية الفلسطينية هي منطلق الثورة والكفاح المسلح ضد الاحتلال الصهيوني[١٠١]. وعلى هذا انشغل الكاتب بلقزيز بحال الأمة العربية، كتابة وتأليفاً، من أجل تحقيق النهوض العربي المنشود والتحرر القومي من تبعية الاقتصاديات العالمية. وترتب على هذا كتابات سياسية وفكرية منها: **المسألة الوطنية الفلسطينية: من الهزيمة إلى الانتفاضة** (١٩٨٩)؛ **الإنفاق والآفاق: رؤية مستقبلية للصراع العربي ـ الإسرائيلي** (٢٠٠٠)؛ **عرس الدم في الجزائر** (١٩٩٨)؛ كتاب **حزب الله من التحرر إلى الردع** (١٩٨٢ ـ ٢٠٠٦)؛ كتاب **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»** (٢٠٠٦). وكل نصوص تستند إلى التحليل السياسي والنقد الأيديولوجي الرصين.

إن الصراع الدموي الناشئ في الجزائر، مرجعه ومنبته هو النظام السياسي ذاته الذي قام بتوريط «جبهة الإنقاذ» في شراك التمرد والعصيان وهو ما «كانت تريده السلطة وتدفع إليه. إنه الهدف الوطني الذي تعنيه حتى تنظم هجومها السياسي المعاكس على الجبهة»[١٠٢]. وبهذا اندفعت الأمة إلى دائرة التمزق والفتن والصراع. وهو الأمر الذي أسهمت فيه السلطة بشكل مباشر. يقول بلقزيز: »إن مسؤولية السلطة الجزائرية كبيرة في ما يجري اليوم»[١٠٣]. وهكذا ظلت الجزائر حتى أيامنا هذه، مسرح التمزق العربي والاختراق الاجتماعي والسياسي المتواصل.

وأما في لبنان، فالدم فيها تحول إلى انتصار المقاومة اللبنانية ضد العدوان الصهيوني المعتدي. وهذا يدل دلالة قاطعة على أن «المقاومة الشعبية المسلحة مازالت تملك حتى ـ اليوم ـ أن تقدم مساهمتها المتميزة في الصراع العربي ـ الصهيوني»[١٠٤].

---

(١٠١) سرحان، **حركة القوميين العرب: نشأتها، تطورها وموقفها من القضية الفلسطينية (١٩٤٨ ـ ١٩٦٩)**.

(١٠٢) عبد الإله بلقزيز، **عرس الدم في الجزائر**، سلسلة شراع؛ ٤٣ (طنجة: وكالة شراع لخدمات الإعلام والاتصال، ١٩٩٨)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٨٢. يعبر الكاتب عبد الإله بلقزيز بلغة شعرية بليغة عن المأساة الجزائرية: «دم الجزائريين مراق، بغزارة وبشاعة مفرطة في إطار مخطط لإغراق الاستشهاد، بكل معانيه ورمزيته في الذاكرة. .» (ص ١٠١).

(١٠٤) عبد الإله بلقزيز، **حزب الله اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة**، كتاب الجيب؛ =

لقد سعى عبد الإله بلقزيز إلى إبراز الجذور الاجتماعية والعقدية العميقة ودورها في نشوء المقاومة اللبنانية، وكذا علاقتها بالأطراف الإقليمية (سوريا وإيران). وهكذا استفادت هذه المقاومة الوطنية اللبنانية من تغطية سياسية ومادية فائقة». ناهيك عن الشرعية السياسية الرسمية التي وفرها له الموقف الرسمي للدولة اللبنانية»[١٠٥].

ووفق سوسيولوجيا المعرفة، فإن للمقاومة تاريخاً خاصاً يهم شيعة لبنان أكثر من غيرهم، من دون أن يعني ذلك أنه لا يهم غيرهم أولاً. والتاريخ ذاك ـ الذي علينا ـ هو الثورة الإيرانية التي تربط جنوب لبنان وبقاعه، بها أمتن الأواصر وأقوى الوشائج»[١٠٦].

وهكذا كان المثال الخميني (الاستشهاد مبدأ)، هو جزء «من نظام الاشتغال الثقافي للمذهب، أو قل هي شكل من أشكال إعادة إنتاج الرواية الإمامية. .»[١٠٧]. وهو الأمر الذي امتد إلى المؤسسات الاجتماعية والأهلية في تعبئة الأفراد والفئات على هذا المصدر الأيديولوجي العقدي.

ويتولد مما تقدم، أن حزب الله اللبناني يرقى إلى الرؤية السياسية الواقعية في أعلى أشكالها من دون أن تكون نظرية «ولاية الفقيه» ومشروع

= ١٧ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٠)، ص ٦٣. وقد قام مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بإعادة نشر الكتاب تحت عنوان: **المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب الله من الحوزة العلمية إلى الجبهة** (٢٠٠٠).

ويعتبر كتاب **حزب الله من التحرر إلى الردع (١٩٨٢ ـ ٢٠٠٦)**، دراسة موسعة لكتاب: **المقاومة وتحرير جنوب لبنان**. وقد جاء الكتاب ـ كما يقول الناشر ـ «واليوم يأتي هذا الكتاب بعنوان: **حزب الله من التحرير إلى الردع** بعد أشهر قليلة أيضاً على نجاح المقاومة في التصدي للعدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان (١٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٦) وتمكنها من تحقيق انتصارات قلبت المعادلات وكسرت أسطورة جيش الاحتلال الإسرائيلي. وهذا ما يرصد المؤلف معانيه بدقة، مؤكداً أهمية «ميزان الإرادات» في مواجهة «ميزان القوى».

(١٠٥) بلقزيز، **حزب الله اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة**، ص ١٣. انظر أيضاً: حسن حنفي، «ثقافة المقاومة،» ص ٢٣ ـ ٤٢، وعبد الوهاب خالد، «فكر المقاومة في خطاب الحركات الإصلاحية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ابن باديس،» ص ١٥١ ـ ١٧٠، ورقتان قدمتا إلى: **ثقافة المقاومة: أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

(١٠٦) بلقزيز، **حزب الله اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة**، ص ٥١ ـ ٥٢. وعن دور علماء الشيعة في رسم البعد السياسي والعقدي لتيار المقاومة، انظر (ص ٥٤ ـ ٥٧).

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.

«الدولة الإسلامية» من عوائق الفعل السياسي. يقول د. بلقزيز: «هذا التجاور غير المسبوق بين العقيدة والسياسة، بين الفكرة والواقع، بين الواجب والممكن. لم يستطعه كثيرون، وكتب لحزب الله أن يفعل ذلك»[١٠٨]! إنها المقاومة اللبنانية التي انتقلت من الحوزة العلمية إلى الجبهة، ثم من التحرر إلى الردع، وهي عناوين لرسم الانتصار العربي والإسلامي.

لا أحد يجادل بأن القضية الفلسطينية في فكر عبد الإله بلقزيز تتمتع بثقل قوي في جل كتاباته ومؤلفاته ودراساته، لهذا عمل الكاتب في مقاربتها ودراستها ضمن سياقات مختلفة، باختلاف إيقاع تطور الواقع العربي عامة، والواقع الفلسطيني الداخلي على وجه الخصوص.

وينجم عن هذا، أن النظر السياسي لدى عبد الإله بلقزيز لا يخلو من مراجعة نقدية لمآزق القضية الفلسطينية على مستوى الأفكار والتصورات، أو على مستوى الممارسات والتجارب. ومن هنا فإن كتاب بلقزيز هو دراسة مطولة في مطلع العام ١٩٨٦ حملت عنوان: **أزمة منظمة التحرير الفلسطينية: العوامل البنيوية والأوضاع الراهنة**»[١٠٩]، في كنف أحداث عصيبة مرت بمنظمة التحرير في السبعينيات والثمانينيات.

كما كتب بلقزيز عن الانتفاضة في كتابه: **المسألة الفلسطينية: من الهزيمة إلى الانتفاضة** (عام ١٩٨٩) الذي يقوم بعملية الحفر المعرفي والسياسي على الأسباب العميقة في أزمة منظمة التحرير[١١٠]. وقد تحولت المقاربة الفكرية والسياسية للقضية الفلسطينية لدى د. عبد الإله بلقزيز حينما تحول الصراع العربي ـ الفلسطيني إلى «صراع متعدد العناوين

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٠٩) عبد الإله بلقزيز، **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١١. ويحتوي هذا الكتاب على أقسام ثلاثة: القسم **الأول**: «مراجعات سياسية لتجربة العمل الوطني الفلسطيني»، والقسم **الثاني**: «من «فتح» إلى «حماس»، والقسم **الثالث**: «القضية الفلسطينية ـ بين عهدين».

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٢. لا شك أن هناك دوافع موضوعية على الأرض هي التي دفعت الكاتب بلقزيز إلى الاستفاضة في المسألة الفلسطينية، وهي التساؤلات التالية: «لماذا تلقت الثورة هزيمة في لبنان اضطرتها إلى الخروج منه؟ لماذا حصل الانشقاق في حركة «فتح» (في العام ١٩٨٣) في صورة اقتتال فتحاوي داخلي في البقاع والهرمل والشمال اللبناني ليعقبه خروج ثانٍ لما تبقى من مقاتلي منظمة التحرير في لبنان؟..» (ص ١٢).

والموضوعات: اللاجئون (وقد أصبحوا قضية عربية) والمياه، والتسلح، والدور الإقليمي. .»[١١١]. وينجم عن هذا أن كتابة الكاتب عبد الإله بلقزيز إنما تجاري تحولات القضية في أتون التجربة العربية والإقليمية والدولية، ومحاولة كشف الأطراف الفاعلة في دفعها نحو طريق مسدود، بحيث يتم فرض أمر الواقع ألا وهو: وهم التسوية. ولعل كتاب: **الأنفاق والآفاق: رؤية مستقبلية للصراع العربي ـ الإسرائيلي** (عام ٢٠٠٠)، وكتاب: **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني: من «فتح» إلى «حماس»** (عام ٢٠٠٦) وغيرهما لشاهد على الهاجس النقدي في قراءة الكاتب للتجربة الفلسطينية. يقول بلقزيز: «لعل ما يمكن أن يكون جديداً في هذا الكتاب هو محاولته مطالعة وجه جديد من وجوه أزمة المشروع الوطني الفلسطيني هو إعادة إنتاج حركة «حماس» للأسباب ذاتها التي قادت هذا المشروع الوطني إلى المأزق»[١١٢].

وهكذا فإن تفكير عبد الإله بلقزيز في قضايا الأمة العربية وحالها (في الجزائر أو لبنان أو المغرب أو العراق أو السودان. . .) إنما هو تفكير نقدي ومسؤول بعيداً عن الحسابات الأيديولوجية الضيقة التي لا تسهم إلا في ضياع المسألة العربية[١١٣]، والعودة إلى نقطة الصفر. والغرض المنشود من ذلك

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٣. باندلاع انتفاضة الأقصى في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠، يقول بلقزيز: «وجدتني أكتب عن الانتفاضة وعن دروسها السياسية التي ينبغي أن تقرأ بإمعان: نهاية وهم التسوية» (ص ١٣) وذلك من خلال كتاب: عبد الإله بلقزيز، **من الانتفاضة: القضية الفلسطينية بعد «أوسلو»**، تقديم عبد الهادي بوطالب، شرفات؛ ٢ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠١). يؤكد بلقزيز على أن الانتفاضة قد فتحت «أفقاً للخروج من الأزمة بل وفتحت أفقاً أمام كسب معركة الاستقلال الوطني وقدمت تضحياتها ومكتسباتها مادة لعملية توظيف سياسي يرتفع معدل أدائها إلى مستوى تلك التضحيات والمكتسبات، سرعان ما تعرضت للتبديد السياسي من قبل القيادة الفلسطينية حين جرى استثمارها على نحو خاطئ قاد المشروع الوطني الفلسطيني إلى تسوية مغشوشة ومجحفة، بل إلى تسوية مزعومة» (ص ١٢). انظر أيضاً: عبد الإله بلقزيز، **العرب وإسرائيل: عن صراع لن ينتهي**، عين (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٤).

(١١٢) بلقزيز، **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»**، ص ١٤.

(١١٣) انظر: عبد الإله بلقزيز، العربي مفضال وأمينة البقالي، **الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية، ١٩٤٧ ـ ١٩٨٦: محاولة في التأريخ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، يتطلع الكتاب إلى ربط الحركة الوطنية المغربية بالمسألة القومية (العروبة) من خلال الانشغال بالقضية الفلسطينية، فكرياً ووجدانياً ونفسياً.

انظر أيضاً: آدم روبرتس [وآخرون]، **الاحتلال الأمريكي للعراق: صوره ومصائره**، تقديم عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥). يعتبر الكتاب من أهم محطات اهتمامه بقضية العراق كبلد عربي مستهدف من القوى =

هو «إعادة بناء ما يتآكل في منظومة السياسة والعمل السياسي في بلادنا العربية»[١١٤]، برؤية نقدية تركيبية (التأسيس النقدي) لمجالات الفكر العربي والإسلامي، وهو الذي سنعمل على توضيحه في الصفحات المقبلة.

ثانياً: مدارات الفكر العربي

١ ـ مسألة الدولة الوطنية في الكتابة السياسية العربية

لا ريب أن من منطلقات التفكير النقدي لدى الكاتب عبد الإله بلقزيز هو دفاعه عن وحدة الخطاب العربي بالرغم من اختلاف أشكاله وألوانه وتعدد مجالاته وتباين هواجسه. وهذا يتبين لنا من خلال سعي الكاتب الدؤوب من أجل العمل العربي المشترك فكرياً وسياسياً واقتصادياً عبر مفاهيم الاستمرارية التاريخية والذاكرة الجمعية (العقل الجمعي) والتقارب الجغرافي والحضاري. من هنا فإن اهتمام بلقزيز بالخطاب الإصلاحي في المغرب هو جزء لا يتجزأ من تلك الطموحات والأهداف. يقول د. بلقزيز: «إذا كان هذا الكتاب قد نشأ عن فرضية ضمنية مفادها أن الفكر الحديث في المغرب تداول إشكالية الإصلاح والنهضة بالكيفية نفسها التي تدولت بها في المشرق(. . .) فقد كانت نتائج البحث تؤيد الفرضية تلك، وتعزز وحدة الخطاب العربي المعاصر التي انطلقنا منها»[١١٥].

ولا أخال أن المطالعات النقدية لعبد الإله بلقزيز إلا مساهمة ـ بشكل ملحوظ ـ في بناء الفكر العربي وقضاياه الوطنية والقومية. إذ إن التأسيس النقدي هو المحك الحقيقي لامتحان أفكارنا وتصوراتنا في مدى فعاليتها المثمرة والخلاقة.

= الخارجية. وهو كتاب، كما يقول الناشر: «تدور مواد هذا الكتاب حول موضوعين مترابطين هما: صورة الاحتلال الأمريكي ومصيره. صورته عن نفسه، وصورة العالم عنه. ثم المصير الذي تأخذه إليه تناقضاتُه وتهالكه في الداخل العراقي أمام إرادة المقاومة ومشروعها لدحره وتحرير الوطن، وبناء العراق الديمقراطي الموحّد. هذا الكتاب هو استئناف لما سبقه من كتب نشرها مركز دراسات الوحدة العربية حول العراق في السنين الأخيرة: مُتابعةً للأوضاع فيه، وتحليلاً للديناميات المختلفة التي تصنع تلك الأوضاع».

(١١٤) بلقزيز، **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»** ص ١٤.

(١١٥) عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص ٢١٩.

قد لا يحتاج القارئ إلى كبير مجهود لكي ينتبه إلى أن هناك تلازماً ما بين «الفكر السياسي العربي الحديث والمسألة السياسية»[116]. لذلك جاءت نصوص بلقزيز في مجملها ـ كما سنرى ـ محاولات في البحث عن مركزية الدولة في الفكر العربي والإسلامي. بل إن أطروحة الدكتوراه لعبد الإله بلقزيز قد كانت في مسار: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (عام ٢٠٠٣).

ومن المؤكد أن الخطاب النهضوي العربي مليء بمواقف مناهضة ومدافعة عن الدولة الوطنية على السواء. وبالتالي يشهد السياق العربي تناقضات، بل مفارقات بين الأمة والدولة، وما بين الحرية والاستبداد، وما بين الشرعية والعنف، وهي من أدبيات الفكر العربي.

وهكذا سارع بلقزيز إلى إعادة بناء مفاهيم هذا الفكر وفق رؤية منهجية ونظرية فائقة تجمع بين التأمل الإيبيستيمولوجي والتكويني التاريخي. يقول الكاتب: «اعتراضنا على الانتقائية في النظر إلى الموضوع، النظر إلى الظاهرة من فهمها ـ ابتداء ـ فهماً موضوعياً صحيحاً، أي في صورتها المركبة (إذاً غير المبسطة) التي تتداخل فيها عوامل مختلفة غير قابلة للاختزال في واحد منها»[117].

وبهذا فقد تعددت المواقف النقدية الأيديولوجية المختلفة (الماركسية والقومية والإسلامية) إزاء الدولة العربية القائمة. كل ذلك في سياق تاريخي مضطرب أيقظ في الوعي العربي «أسئلة حادة حول أسباب الانكسار أمام أوروبا. ولم يكن ثمة بد من الانتباه الأول إلى المظهر المباشر لقوتها: الجيش»[118].

إنه منطق التاريخ الذي يجزم على أن تمثل العرب والمسلمين لصورة

---

(١١٦) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (بيروت؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ٤٧. «إن الفكر الحديث ولد مع ولادة الفكر السياسي فيه، أو نقول: إن ميلاد هذا الأخير أرخ رسمياً لميلاد الأول» (ص ٤٧).

(١١٧) بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، ص ١٠. يقول د. عبد الإله بلقزيز: «هي قراءة حاولت أن تستثمر كثيراً من مفاهيم ومناهج علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي والتاريخ وتاريخ الفكر، وأن تصون الحد الأدنى من فعالية اللغة النظرية» (ص ١٢).

(١١٨) السيد وبلقزيز، المصدر نفسه، ص ٥٣.

أوروبا القرن السادس عشر، هو غير»أوروبا القرن التاسع عشر»[١١٩]. ومفاد هذا أن الاحتكاك مع الغرب،وصدمة الحداثة، قد أودت بيقظة الخطاب العربي والإسلامي مشرقاً ومغرباً[١٢٠].

فأمام الوعي بالفارق، فقد دفع رواد الإصلاح والنهضة إلى بناء مقالة عربية نهضوية تتطلع إلى التعجيل بالإصلاح والأخذ بأسباب الرقي والتقدم. واللازم من هذا أن إشكالية التقدم هي الإشكالية الأساس التي تتفرع منها: إشكالية الإصلاح وإشكالية النهضة. ومن ثم فـ «شكالية الإصلاح متواصلة مع الموروث أكثر، وتبدو إشكالية النهضة متواصلة مع الوافد (الأوروبي) أكثر. كما إن فكرة النهضة لا تمثل قطيعة مع فكرة الإصلاح، فإن الفكرتين معاً ما خرجتا عن نطاق فكرة التقدم وسؤالها الإشكالي المرجعي: كيف نتقدم؟»[١٢١].

يشهد الخطاب الإصلاحي العربي تحولات معرفية وإشكالية بارزة، ويظهر ذلك في ارتداد السيد محمد رشيد رضا عن منجزات الطهطاوي وخير الدين التونسي في بناء الدولة الوطنية الحديثة.

والارتداد إلى فكرة الخلافة العظمى في «صيغتيه التاريخيتين والنظريتين في العصر الوسيط: الآداب السلطانية والسياسية الشرعية»[١٢٢]. مع أن خطابات الإصلاح والنهضة والحداثة لا تختلف عن بعضها البعض إلا في الوسائل والأدوات. يقول د.بلقزيز: «إن خطاب النهضة بدأ مع أحمد فارس الشدياق وخير الدين التونسي وشبلي شميل، وشهد تطوره مع سلامة موسى.

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

(١٢٠) يقول بلقزيز عن يقظة الوعي المغربي: «يستمر هذا الاحتكاك ثمراته في الوعي المغربي الحديث وسيغذي لديه أفكار ومطالب الترقي والتمدن والإصلاح بشكل سيحصل من الغزوة الأوروبية ـ في منظور تقويم أحداث التاريخ ـ المهماز الذي أيقظ الوعي المغربي». انظر: بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)**، ص ٦٤ ـ ٦٥. ويقول الكاتب أيضاً: «ارتبط الاكتشاف الأول باكتشاف دولة قاهرة، عالية، مستعمرة فيما ارتبط الثاني باكتشاف دولة منظمة» (ص ٥٨).

(١٢١) عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، العرب والحداثة؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(١٢٢) السيد وبلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، ص ٦٥ ـ ٦٦. «لن يجد القارئ في نصوص الخطاب النهضوي الحديث كبير عناء لاكتشاف الملمح الأول والمباشر من ملامح تلك القطيعة المصطلح السياسي الطاغي في الكتابة الإطلاقية» (ص ٦٦).

لم يتجاوز خطاب الإصلاح في أهدافه (. . .) وأن خطاب الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين (. . .) لا يقطع مع خطاب النهضة في مبادئه وأهدافه، بل يستأنفه ولكن بأفق معرفي جديد وبأدوات فكرية ما كانت متاحة لدى النهضويين الأول في صيغتها التبشيرية (. . .) الإصلاح، النهضة والحداثة، لحظات فكرية متعاقبة ومتزامنة داخل إشكالية واحدة جامعة هي إشكالية التقدم»[١٢٣].

لقد تصور الحجوي ـ المثقف المغربي المخزني ـ أن من أسباب إخفاق مشروع الدولة والنظام هو تفشي الفساد وغياب العدل وتطبيق القوانين والتسوية في الحقوق. «إذ لا يعقل أن تترقى أمة وحقوقها مهضومة وأفرادها مظلومة»[١٢٤]. بل إن هذا الفقيه المغربي قد تعاطى بشكل إيجابي مع محنة الدولة المغربية في مواجهة القوى الغازية، والبحث عن الأدوات الشرعية الموجبة للتكيف مع المتغيرات الحاصلة، وقيامها (الدولة) بالإصلاحات «من دون فقدان سيادتها. إنها ـ إذاً ـ فرصة يمنحها المثقف الإصلاحي للدولة من أجل الإصلاح»[١٢٥]. ولعل هذا التفاعل مع المعطيات والوقائع المشهودة من قبل المثقف المغربي الحجوي هو أكثر تنويرية من السيد رشيد رضا. هذا الأخير الذي رفض جملة وتفصيلاً مرتكزات الدولة الوطنية الحديثة. يقول د.بلقزيز: «يمثل كتاب الخلافة أو الإمامة العظمى للسيد رشيد رضا البداية الرسمية لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، فكر ما بعد الإصلاحية النهضوية أو ما بات يعرف لدى مؤرخي الفكر باسم الصحوة الإسلامية»[١٢٦].

إنها مقالة نهضوية من دون تأصيل. وهي في غاية الهشاشة النظرية

---

(١٢٣) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، ص ٣٥.

(١٢٤) بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)**، ص ٧٤.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠. «خطاب الإصلاح في المغرب خطاب نخب مخزنيه. ولا يغير من هذه الحقيقة أن النخب تلك مالت ـ في فترات معلومة ـ إلى معارضة سياسيات المخزن تجاه مسألة الإصلاحات وتجاه موضوع السيادة والمسألة الوطنية» (ص ٢١٨).

(١٢٦) السيد وبلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، ص ٦٨ ـ ٦٩. انظر أيضاً: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، الفصل السادس، «الدولة الإسلامية: الديني والسياسي»، والفصل الحادي عشر، «في نقد نظرية الحق الإلهي».

والتقعيد الفلسفي لمسألة الدولة. . لأن السؤال «الطبيعي الذي يمكن طرحه من لديه قليل إلمام بالموضوع هو: كيف يمكن أن يكون لدينا إنتاج فكري حول مسألة الدولة. إذا كنا نجهل ما يثيره أفلاطون وأرسطو وابن خلدون وماكيافيللي وسبينوزا، وروسو ومونتيسكيو وكانط وهيغل، وماركس وغرامشي. . (. . .) وكيف يمكن أن نتحدث في دولة الحرية والمواطنة. إذا كنا نجهل فلسفة الأنوار وجون ستيوارت ميل وماكس فيبر وتوكفيل»[١٢٧]؟ هذا من جهة **أولى**. أما المعضلة **الثانية**، هو أن الدولة العربية القائمة مكشوفة الغطاء من الشرعية الديمقراطية والشعبية. . وهبوب هذه الدولة (بين هلالين) إلى ممارسة العنف المادي على الأفراد والجماعات. وهو دليل على تراجعها عن الأدوار السياسية والأيديولوجية والتربوية والاقتصادية[١٢٨]، التي من اللازم أن تضطلع بها، وتنجم عن هذا أن كل الأيديولوجيات السياسية التي «دعت إلى العنف السياسي وسيلة للتغيير مثل الماركسية (العنف الثوري) و«الإسلامية الجهادية» (الجهاد)، إنما انطلقت من فرضية فقدان الدولة والسلطة للشرعية»[١٢٩].

وهكذا امتد النقد الجذري لفكرة الدولة القائمة إلى القومي الذي يعتبرها ناتجة من إرادة التقسيم والتجزئة الاستعمارية، والحال أن وظيفة الدولة هي وحدة الأمة والوطن. وأما الإسلامي فقد رفضها لأن شرعيتها قامت على أنقاض الخلافة. وأخيراً، إن الموقف الماركسي ينظر إليها بعين الطبقية الغادرة وهي البورجوازية[١٣٠]. وهي مواقف ـ كما يقول الكاتب ـ تدل على فقر فكري في مسألة الدولة مع «فارق في الدرجة». فضلاً عن ذلك أن من إعضالات الفكر السياسي العربي هو «تمذهب وانغلاق كل خطاب منها على نفسه، وادعائه الإشباع الذاتي والاستكفاء والفناء عن غيره»[١٣١].

وهو الأمر الذي يدعو عبد الإله بلقزيز إلى البحث عن المخرج الفكري والنظري لمسألة الدولة، وتأصيلها معرفياً وتاريخياً. ولعل الفكر الليبرالي هو

---

(١٢٧) بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، ص ١١٩.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٤.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٣١) السيد وبلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

الأقرب إلى استئناف الإصلاحية النهضوية العربية من حيث انتهى الدفاع عن الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث[١٣٢]. وهي مطالعة نقدية (التأسيس النقدي) من قبل د. بلقزيز لإعادة بناء وترتيب منجزات الفكر السياسي العربي بإشكالياته المختلفة التي رصدها في أطروحته: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. إنها إشكالات الأجيال الخمسة: الجيل الإصلاحي **الأول** (الطهطاوي وخير الدين التونسي) يفكران في إشكالية الدولة الوطنية؛ والجيل الإصلاحي **الثاني** (الأفغاني وعبده) يفكران في إشكالية الجامعة الإسلامية؛ والجيل الإصلاحي **الثالث** (رشيد رضا) يفكر في الإمامة العظمى؛ والجيل **الرابع** (حسن البنا وسيد قطب) يفكران في الحاكمية الإلهية؛ والجيل **الخامس** (القرضاوي والغنوشي) يسعيان إلى تحقيق الدولة الإسلامية[١٣٣].

لقد تناول الكاتب عبد الإله بلقزيز هذه الإشكالات المشار إليها أعلاه بنوع من التعمق والسبر في نصين هما: الجزء الأول: **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (عام ٢٠٠٧)، والجزء الثاني: **من النهضة إلى الحداثة** (عام ٢٠٠٩).

اعتبر بلقزيز أن أصالة النهضويين تتجلى في تمكنهم من مسايرة ديناميات التغير الثقافي والاجتماعي المشهود، وهي اللحظة التي «أمكن فيها ـ لأول مرة ـ إعادة بناء مفهوم الأصالة نفسها باعتبارها رديفاً للماضي»[١٣٤] وعينها على الحاضر والمستقبل أيضاً. بيد أن هذه الروح النهضوية لم يكتب لها الاستمرارية، بعلة نشوء الخطاب الإحيائي الإسلامي وتحول الأصالة إلى أيديولوجيا[١٣٥].

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٣٣) انظر الفصل السادس: «الدولة الإسلامية: الديني والسياسي،» في: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**.

(١٣٤) بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ١٦. انظر أيضاً مراجعة يوسف بن عدي، لكتاب: عبد الإله بلقزيز، «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨).

(١٣٥) يقول الدكتور بلقزيز: «وصفنا خطاب الأصالة بالأيديولوجيا ولم نعتبره فكراً لأن معطياته ليست متأسسة على نسقية معرفية والأغلب الأعم، من موضوعاته مواقف دفاعية ضد خطاب متماسك هو خطاب الحداثة الغربية أو هجومية وصفية (تقريعية)». انظر: بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ٢٠. =

من هنا كانت دعوة بلقزيز إلى إعادة البناء لمفاهيم وإشكاليات الفكر العربي هي المدخل الأساس والمنفذ الأنجع لتحقيق النهضة العربية الثانية. وهو الأمر الذي نبه إليه الكاتب اللبناني ناصيف نصار بقوله: «إن النهضة العربية الثانية [=الراهنة]، بما هي تجاوز لأزمة حضارية شاملة، تجد سمتها العامة في مفهوم إعادة البناء: ثمة أنظمة ومؤسسات وعادات وتقاليد لابد من تغييرها. وثمة مفاهيم لابد من تدميرها، وأخرى لابد من إعادة تفسيرها، ومفاهيم لابد من اختراعها، حتى تتم عملية تغيير تلك الأنظمة والمؤسسات، وتلك العادات والتقاليد»[١٣٦]. من هنا سارع بلقزيز إلى محاولة جادة في بيان كيفية حضور الدولة الوطنية في الكتابة العربية المعاصرة عبر منهج المقارنة والتحقيب الإشكالي، انطلاقاً من جيل تحكمه رؤية مشتركة تنتمي إلى ما يسميه ميشيل فوكو بـ: «الإيبيستيمي».

لقد انتقد أنور عبد الملك وعبد الله العروي وياسين الحافظ، أيديولوجيا الدولة الوطنية و«تناقضاتها في مواجهة الأصالة»[١٣٧]. وهكذا يتبين لنا أن هذا الجيل العربي قد انتقل ـ كما يقول د. بلقزيز ـ من بناء الدولة في الفكر العربي، إلى نقد الدولة والمجتمع على السواء. وهو نقد معرفي وأيديولوجي يتسلح بالعدة النظرية والمنهجية الحديثة الوافدة من الفكر الليبرالي الغربي[١٣٨]. وهكذا كان مساءلة الدولة الوطنية ـ مع جيل الثورة وما بعده ـ هو الهاجس الذي يفكر فيه كل من أنور عبد الملك وناصيف نصار وعلي أومليل، بالرغم من أن فكرة الدولة قد كانت حاضرة لدى مفكري القرن التاسع عشر مع كل من جرجي زيدان وأحمد أمين وألبرت حوراني. بيد أن

= إن الحداثة، وفق كلام د. بلقزيز، لا تبدأ تاريخها إلا «من نقد الأصالة وبيان عدم أصالتها». انظر: عبد الإله بلقزيز، «في نقد خطاب الأصالة وعوائق التغيير،» مجلة **التسامح**، العدد ١١ (٢٠٠٥)، ص ٨٥.

(١٣٦) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢٣.

(١٣٧) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، ص ٤٨. انظر أيضاً مراجعة يوسف بن عدي، لكتاب عبد الإله بلقزيز، «من النهضة إلى الحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٦٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩).

(١٣٨) يتجلى حضور النقد في الكتابة العربية اليوم بكيفيات مختلفة، منها: عملية الاستيعاب والتجاوز مع عبد الله العروي ونقد العقل الغربي ومضمونه الفلسفي وآلياته مع الكاتب المغربي الخطيبي ومطاع صفدي في الحداثة والمركزية الأوروبية. والتحليل ونقد المعرفة التراثية العربية مع الجابري.

محاولتهم، كما يقول بلقزيز، تندرج في دائرة التاريخ الثقافي[١٣٩]. بهذا المعنى كان أنور عبد الملك يتطلع إلى بناء رؤية أكثر وضوحاً عن مشروع الدولة الوطنية. وذلك في سياق انتقاده الحاد للنظام الناصري في زمنين: زمن النهضة وزمن الثورة[١٤٠]. ويترتب على هذا أن الدولة في رأي عبد الملك هي «التجسيد المادي للقوة والصناعة والاستقلال والحرية والعدالة، أي تجميع القيم التي تنتمي إلى وتعبر عن النهضة والثورة»[١٤١].

وقد لاحظ صاحب كتاب: **المجتمع المصري والجيش** (عام ١٩٧٨)، أن النواة الأولى في تأسيس الدولة الوطنية كانت مع محمد علي باشا. بيد أن غرضها المطلوب هو تكوين كوادر وأطر «لخدمة الدولة الوطنية دون سواها»[١٤٢]. وهو الأمر الذي زج برواد النهضة أمثال الطهطاوي في بناء أيديولوجيا نهضوية على نحو كلام أنور عبد الملك. وأما هاجس الكاتب اللبناني ناصيف نصار ـ كما يقول د. بلقزيز ـ فقد كانت إعادة بناء الدولة الوطنية، كدولة المواطنة عبر المنظور السياسي لا العقدي والإيماني. وهكذا تمكن ناصيف نصار من ترتيب علاقات الدين بالسياسة في الفكر العربي. وهو مدخل فرضه السياق العربي اللبناني المفعم بالصراعات الطائفية والانقسامات المذهبية. يقول بلقزيز: «لابد من نقد الطائفية،ومن نقد أزعومة السلطة الدينية»[١٤٣]. وبالتالي، فإن ملامح الدولة الوطنية الحديثة في فكر ناصيف نصار هو النظام العلماني كبديل للنظام الطائفي.

---

(١٣٩) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، ص ٦٤ ـ ٦٥. يرصد د. بلقزيز طبيعة تحول الوعي العربي بعلاقته بالتاريخ العربي الإسلامي أو بالتمدن الإسلامي ورموزه.. وهو تحول يقول فيه الكاتب: «بدا بعض هذا الإدراك جنينياً في القرن التاسع عشر، كما في الاستدعاء المتكرر لبعض الموضوعات الخلدونية فيما كتبه خير الدين التونسي، أو في بعض الاستدعاء للكلام المعتزلي ولمقاصد الشريعة عند الشاطبي فيما كتبه محمد عبده. غير أن هذا الشكل الرمزي ـ أو التناصي ـ من العلاقة بالموروث الثقافي لم يخطُ خطوته الحاسمة نحو تدشين كتابة جديدة للتاريخ الثقافي والحضاري إلا مع فرح أنطون وجورجي زيدان». انظر: عبد الإله بلقزيز، «فكرة التاريخ الثقافي في الفكر العربي المعاصر،» **الحياة**، ٢٩/٨/٢٠٠٩.

(١٤٠) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، ص ٧٠.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢. «الطائفية وظيفة سياسية ليست تتصل بالدين إلا من حيث هو قطعة غيار ـ وإن كانت أساسية في جهاز اشتغالها» (ص ١٠٩).

والنموذج **الثالث** المنتخب من قبل د. بلقزيز، هو الكاتب المغربي علي أومليل الذي لم يكن كلامه عن الدولة الوطنية والإصلاحية العربية إلا في إطار صعود الحركات الإسلامية أو الصحوة الإسلامية. ومن ثم، عمل علي أومليل على البحث في تجليات الوعي وتمثله لفكرة الدولة الوطنية.

إن من أهم عناصر هذا الوعي (التقبل العربي والإسلامي) لفكرة الدولة، هو الضغط الأجنبي والغزو الأوروبي لبلاد المسلمين. وهو الوضع الذي فرض على الأمة رد فعل منفعل. بحيث إن المفكرين المسلمين «لم يتعرفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة..»(١٤٤).

ولعل الغريب أن أومليل لم يتردد في اعتبار أن حركة الإخوان غير مختلفة عن الإصلاحية الإسلامية الحدثية. بل هي مجرد «استئناف لـ «النهضة السلفية» وامتدادها الوطني..»(١٤٥). وهو الذي يطرح كما يقول بلقزيز أكثر من سؤال «عما إذا كان مرشد الجماعة يؤمن فعلاً بالدولة الوطنية ـ التي آمن بها الإصلاحيون ـ حيث يطالب بمطابقة قوانينها مع أحكام النص على أن «دين الدولة هو الإسلام؟»(١٤٦).

ومن المؤكد أن كتاب: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (عام ٢٠٠٣) لعبد الإله بلقزيز، هو رد فكري على أن الخطاب النهضوي العربي قد عرف ارتدادات وقطيعة مع إشكالية الدولة الوطنية التي رسم ملامحها الطهطاوي والتونسي وغيرهما، التي تظهر بقوة في نموذج السيد رشيد رضا.

وبكلمة، نقول إن مركزية الدولة في الوعي العربي الحديث والمعاصر تعبر عن تحولات وديناميات معيقة لتطورها النظري والعملي. لذا انكب جيل الثورة وما بعدها في ممارسة النقد لبنيات الدولة والمجتمع على السواء..بل إن المواقف النقدية إزاء الدولة من قبل القومي والماركسي والإسلامي، قد زاد الأمر إلحاحاً في إعادة بناء مفهوم الدولة الوطنية وعلاقاتها الشائكة ـ كما رأينا آنفاً ـ بمفاهيم وقضايا أخرى: الثورة والدولة الوطنية، والعلمانية والدولة الوطنية، والإسلام والدولة الوطنية.

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

٢ ـ مقدمات فكرية للحداثة العربية

لاشك أن جيل الثورة، وبعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، قد تلقى ضربة قاصمة لتطلعاته وأحلامه وطموحاته بالمشروع التحديثي والثوري. ومن هنا ظهرت في الأفق ضرورة المراجعة لكثير من «مفاهيمه ويقينياته أو إلى إعادة فحص الأسئلة التي طرحها وإعادة تكييفها من جديد تستوعب ما كانت أغفلته أو أضمرته»[١٤٧]؛ فقد تولد عن هذا أن خطاب الحداثة بدأ يلج الساحة العربية بأفق جديد وعدة منهجية مختلفة ما كانت متاحة لجيل النهضة والإصلاح. بل عزم على أن يتخذ له شعاراً: «في البدء كان النقد».

انخرط الدكتور بلقزيز في كتابة تاريخ الحداثة في الفكر العربي. وهذا يعني أننا لا نكاد نتفحص اليوم مقالة من المقالات أو دراسة أو مؤلفاً، إلا ونعثر على كلام في الحداثة، معها أو ضدها.لكن كيف ينظر الكاتب بلقزيز إلى مفهوم الحداثة؟.

الحقيقة التي يجب أن نعرفها هو أن الحداثة لدى بلقزيز هي: «نظام فكري ونمط من إدراك العالم وتصوره هي ـ في الوقت عينه ـ فضاء للأفكار والإشكاليات وطرائق التفكير فسيح ولا يقبل الاختزال في مدرسة أو خطاب»[١٤٨]. من هنا كان من مبادئ الحداثة مبدأ التباين والاختلاف، والتناقض والتضاد. . ولعل وجود العقلانية والتجريبية، والوجودية والماركسية. . في الفكر الغربي لشاهد على أن ذلك المبدأ ملازم لفكر الحداثة، فانظر كيف يتعامل بعض العرب اليوم مع الحداثة باعتبارها كونية؟!

يعتبر عبد الإله بلقزيز أن تاريخ الحداثة في «الفكر العربي المعاصر تاريخ خاص،هو تاريخ هذا الفكر نفسه، وأنه ليس يقبل القراءة إلا في شروط تطوره الثقافي أو قل بعيداً عن أي شكل من القراءة يخضعه لمعايير التطور التاريخي لفكرة الحداثة في مجتمعات وثقافات أخرى»[١٤٩]. وهكذا يتبين لنا أن الكاتب

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٧. لقد عاش النهضويون في لحظة الخوف وظروف قاسية تتمثل في الغزو الاستعماري. مما أدى إلى لحظة السقوط في قبضته وتجزئة الوطن العربي، أو على الأقل تفتيت ما كان موحداً. ثم أتت لحظة المعاينة والإدراك للفارق والفجوة بين الأنا والآخر. . . (ص ٣٩ ـ ٤٠).

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٤٩) بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ٢٦. وهو عنوان الكتاب =

يدعو إلى مبدأ النسبية والخصوصية، عوضاً عن الكونية والعالمية، وهو يشي بأن فكر الحداثة «لا يقبل الإدراك بمعزل عن شروط تحدده»[١٥٠]. وذلك في ظل هيمنة إقصاء الخصوصية العربية ومقتضياتها وتداولياتها. على حساب الدفاع المستميت من قبل «النظرة المعيارية المركزية الذاتية عند الذاهبين به إلى حد القطع بأن حداثة ممكنة إلا على سبيل مثال الأصل»[١٥١].

فقد تحصل مما تقدم، أن كل نظرية اجتماعية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية في السياق الحداثي الغربي هي منتوجات محلية وقومية تم تحويلها إلى كونية، بفعل دوافع ودواع مهيمنة على العالم بأسره. ومحاولة طمس التاريخ الخاص بالثقافات والحضارات الأخرى.

والظاهر أن الحداثة في فكر بلقزيز هي منسجمة مع طريق تفكيره في قضايا الأمة العربية والإسلامية. وهذا يعني أن الرجل يدعو، عنوة، إلى مناهضة كل أشكال الحداثة وتجلياتها والانغلاق والتشرنق على الذات. بل إن حداثة د. بلقزيز هي حداثة منفتحة على تحولات الفكر المعاصر ومتغيراته، وهي حداثة جدلية بين إبداعات الغرب ومنجزات العرب والمسلمين. وليس تلكم الدعاوى للقطيعة التامة مع التراث وسلخ الهوية العربية عن تاريخها وأمجادها، وليس الحداثة هي رفض الغرب والدعوة إلى التقليد والانتقائية[١٥٢]. يقول بلقزيز: «لا نجد غضاضة في الانفتاح والمثاقفة من دون عقد أو مركبات نقص

= الذي سيصدر بعنوان جديد: «من الإصلاح إلى النهضة». يقول الكاتب محمد الحداد: «إن الخطاب النهضوي أو الحداثي لدى العرب مهووس بفكرة الدولة خاضع لشرط في الصحة غير منطوق هو أن تتبناه الدولة، حلم ليس بمستقبل الإنسان، ولكن بالسلطة القوية، أو المستبد العادل أو الدولة القومية أو الزعيم الفذ الذي يحل العقل بالقوة»، انظر: محمد حداد، «في سبيل تأسيس عربي جديد لقضية الحداثة: التقبل العربي للحداثة الغربية،» في: محمد الحداد، **مواقف من أجل التنوير** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٥٠) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، ص ٩.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٥٢) قارن بين التصورات التالية: عبد الله العروي الداعية للقطيعة التامة مع التراث. ودعوة بعض التيارات الدينية إلى الانغلاق التام في دهاليز التراث. وتصور عبد الإله بلقزيز إلى حداثة فاعلة ومتفاعلة مع الحاضر والمستقبل. انظر: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)؛ طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ومحمد سبيلا، **دفاعاً عن العقل والحداثة: حوارات** (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٣).

مثلما تجد المجتمعات العربية وتيارات الأصالة فيها ـ نفسها!»[١٥٣].

ويترتب على هذا أن التأريخ لفكرة الحداثة في السياق العربي هو الطريق «الملكي» تجديف ضد التيار العلماني المتطرف والتيار الديني المتشدد. من ثمة فإن خطاب الحداثة مر بلحظتين أو إشكاليتين، **أولهما**، أن خطاب الحداثة كان خطاباً نهضوياً. **وثانيهما**، «يبدأ منذ عقد الخمسينيات من القرن الماضي، كان فيها حداثياً، أي خطاباً في الحداثة»[١٥٤]. إنها متغيرات الواقع العربي والإسلامي بين انهيار الإمبراطورية العثمانية وبين إخفاق المشروع القومي والثوري، التي أسهمت في صياغة إشكاليات الفكر العربي.، وإعادة تأسيس لعلاقة رهيبة بين الأنا والآخر برؤية نقدية بناءة. يقول بلقزيز إن خطاب نرجسية الأصالة تندفع إلى «طمس وجهين من وجوه الأنا والآخر: ما في الأنا من علامات علة وضعف في الماضي والحاضر(. . .) وما في الآخر من علامات تفوق ومن أسباب القوة (. . .) وما فعل خطاب الحداثة غير الشيء نفسه: انصرف إلى طمس كل وجه من وجوه البشاعة في ثقافة الآخر وقيمه، وكل شكل من أشكال العافية والحيوية في الأنا مدفوعاً إلى تلميع صورة الآخر»[١٥٥].

كما إن من منجزات الكاتب المغربي بلقزيز، هو مراجعته النقدية للالتباسات السائدة عند معظم مؤرخي الثقافة والفكر، في مفاهيم المعاصرة والعقلانية والتنوير وطرق صرفها لهذا الخطاب أو ذاك. من المؤكد أن إشكالية الفكر العربي هي إشكالية واحدة، وإن اختلفت صياغتها أو تعديلها وسبكها.يقول بلقزيز: «ثمة إشكالية تجمع ما بين الأجيال المختلفة المتعاقبة من المثقفين منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، تجعل من العسير على القارئ في تاريخ الفكر العربي التميز ـ باطمئنان ـ بين حقبته الحديثة وحقبته المعاصرة. وهذا ما يؤسس لدينا اعتقاداً أن فكرنا الحديث، فكر القرن التاسع

---

(١٥٣) بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ٣١.

(١٥٤) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، ص ١٢. يعتبر العروي أن الحداثة «لا تقبل الإمكان إلا من خلال الدولة» (ص ١٧٩)، ويقول بلقزيز عن رؤية هشام جعيط للحداثة: «لا يكتفي هشام بالتشديد على أن الحداثة لا تهدد الهوية فحسب ـ خلافاً لما يذهب إليه مناهضوها ـ بل تمثل وعاء لاستقبال الهوية نفسها وتنميتها» (ص ٢٨٢)، و«الحافظ يشدد أكثر على النظر إلى محتواها الثوري، أي بما هي ثورة على منطق العصور الوسطى» (ص ٢٢٢).

(١٥٥) بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ٥٨.

عشر وأوائل القرن العشرين مازال معاصراً وراهناً»[١٥٦]؛ فضلاً عن ذلك محاولة إخراج الفكر العربي المعاصر للفكر الإصلاحي الإسلامي «من دائرة العقلانية والتنوير إخراجاً كاملاً، وإدخاله في خانة الفكر السلفي»[١٥٧]! وأكثر من هذا، فإن قارئ الفكر العربي يسجل ـ بسهولة ـ مدى ترابط الليبرالية والعقلانية والتنوير. . وكأن الأمر صار ثابتاً من ثوابت الفكر العربي وتاريخه. والحال أنها مقاربة أيديولوجية غير موضوعية. يقول الكاتب بلقزيز: «ليس صحيحاً أن الفكر الليبرالي العربي وحده الذي عرف منسوباً من العقلانية والتنوير من دون سائر تيارات الفكر العربي الأخرى(. . .) فعقلانية محمد عبده ليست تقل عن عقلانية فرح أنطون وعقلانية الكواكبي ربما تجاوزت مثيلتها لدى أديب اسحق. كما إن علي عبد الرازق (الأزهري) وأحمد أمين لم يكونا أقل تشبعاً بالعقلانية من طه حسين. . »[١٥٨].

والحاصل مما تقدم، أن فكرة الحداثة في فكر بلقزيز إنما تعني إعادة الاعتبار للتاريخ العربي وخصوصياته الاجتماعية والثقافية وفق مبادئ النسبية وقانون التراكم والتطور التاريخي المختلف للشعوب والحضارات. . وهذا يعني رفض أزعومتين متهاويتين: المركزية التراثية العربية ـ الإسلامية، والمركزية الغربية الحديثة اللتان عملتا على السواء في رسم مثال مرجعي للنهضة والتقدم. والحال أن المثاقفة والتواصل الفعال والتشارك، هم السمة البارزة لتحقيق الحداثة العربية المنشودة.

٣ ـ دور العقيدة في بناء دولة «المدينة»: جدل القطيعة والاستمرارية

إذا كان تفكير د. بلقزيز في الحداثة ينبع من أنها محكومة بشروط اجتماعية وثقافية ترتبط بهذه الحضارة أو تلك، فإن هذا الأمر قد انسحب

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٨٠. يحدد د. بلقزيز رؤيته المنهجية لتاريخ الفكر العربي في أن الزمن الفكري أو المعرفي «إنما يتحدد بنظامها المعرفي (Epistème) وبإشكاليتها الحاكمة» (ص ٨٠).

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٢. يقول بلقزيز: «إن إعادة النظر في تلك المقاربة الناحية منحى المماهاة بين العقلانية والليبرالية (مع إسقاط الخطاب الإصلاحي الإسلامي) مهمة ضرورية لتحرير ميدان تاريخ الفكر من الانتقائية والاختزالية وتصويب النظر إليه على مقتضى الموضوعية والشمولية والنزاهة» (ص ٨٢). انظر أيضاً حصيلة المراجعة الفكرية التي قام بها بلقزيز للعقلانيات العربية وطرق التحرر من الانتقائية والإيديولوجية (ص ٨٣ ـ ١٠٠).

على التفكير في الحداثة السياسية أو بالأحرى كيفية بناء المجال السياسي في الفكر العربي.

لعل التفكير في علاقة السياسي بالديني في الكتابة العربية والإسلامية، من المشكلات الحقيقية التي لها تداعيات خطيرة على الفكر والمجتمع؛ فلما كان مبدأ الفصل بينهما (السياسة والعقيدة) من مبادئ الحداثة السياسية الأوروبية، فهل من اللازم اقتفاء آثاره ومكتسباته ومنجزاته ومحاولة إسقاطه على التاريخ العربي، من دون قيد أو شرط[١٥٩]؟

الظاهر أن مطالعة بلقزيز النقدية قد شملت أيضاً مجالات التفكير السياسي العربي قديمه وحديثه، وذلك بغية ترتيب علاقة العقيدة والسياسة في ظل الصراع المتنامي بين التيار العلماني والتيار الإخواني الإسلامي، والذي تهيمن عليه الهواجس الأيديولوجية والسياسيوية أكثر من التقعيد المعرفي والنظري النزيه. أمام هذا المأزق، لم ير الكاتب عبد الإله بلقزيز من ضرورة لإعادة قراءة التجربة العربية الإسلامية المتمثلة في التجربة النبوية. يقول بقزيز في مصادرة واضحة: «من أسباب اشتغالي بهذا الموضوع (. . .) انبهاري الشديد بعظمة ذلك المشروع السياسي الذي قاده رسول الإسلام (ﷺ) منذ البعثة، وعظمة قائده الذي حول القبائل إلى أمة تصنع التاريخ (. . .)، ثم اشتغالي الحاد بهذه العلاقة المتجددة، وفي وعي العرب والمسلمين ـ بين الديني والسياسي والتي زاد أوارها اليوم»[١٦٠]. وهي مقدمة كبرى ـ بلغة أرسطو ـ لمحاولة التفكير في ايجابية الترابط بين الديني والسياسي في التراث السياسي الإسلامي.

وينجم عن هذا، أن د. بلقزيز أقدم على انتقاد مقالة علي عبد الرازق في معالجته لمسألة الحكم في الإسلام، حيث خلص إلى خلاصة نقدية. يقول الكاتب: «ربما بالغ في المباعدة بين السياسة والدين في تاريخ الإسلام،

---

(١٥٩) يقول الكاتب كمال عبد اللطيف: «ومعنى هذا أن الدائرة التي تتناسل فيها الكتابة الفلسفية المغاربية اليوم، هي دائرة التاريخ والسياسة، وهي دائرة تنسج نصوصها في أفق جدلية فكرية موصولة بمقتضيات الحاضر العربي، وموصولة بمتغيرات اللحظة التاريخية الراهنة في كونيتها». انظر: كمال عبد اللطيف، «الفلسفة والهاجس السياسي: في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية،» في: كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ١٣٣.

(١٦٠) عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١١.

وربما بالغ في تلك المباعدة أكثر حين حديثه في تجربة دولة المدينة، فلم ير في النبي (ﷺ) سوى صاحب الرسالة الذي لا يملك سلطاناً سياسياً على الناس، لكنه فتح الباب أمام الاعتقاد بأن خطاب الحداثة السياسية لم يبق شأناً خاصاً بالليبراليين و«المتغربين»، بل تقاسمه معهم مشايخ ورجال الدين، وبهذا المعنى يمثل علي عبد الرازق استمراراً تاريخياً لتيار تنويري من الأزهريين بدأ مع رفاعة الطهطاوي واستمر مع محمد عبده وصولاً إليه»[١٦١].

كما يعلق الكاتب في موضع آخر، على أن عبد الرزاق الفقيه الأزهري، لم يتحوط من العواقب. «لكن الذي يدعو إلى الانتباه أكثر أن عبد الرازق الذي ذهب إلى نسف فكرة السلطة الدينية إلى أبعد حد من طريق نقد فكرة الخلافة كتب ما كتبه في ظروف أدعى إلى الحذر والتحوط وحسبان العواقب من ظروف محمد عبده»[١٦٢].

لقد عمل بلقزيز على دراسة الأصول التأسيسية لعلاقة العقدية بالسياسة في الإسلام. وهو أمر يحتاج في البدء، إلى مراجعة شاملة لمصادر وقراءات حول السيرة النبوية، عربية أو غير عربية؛ فـ «قيمة الغربيين إنما كان في مناهج دراساتهم للسيرة: سواء من حقق منهم مصادر السيرة، أو من تناولها من منظور تاريخي أو لاهوتي مقارن»[١٦٣].

---

(١٦١) بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ٥٩ ـ ٦٠. انظر أيضاً الفصل السابع من الكتاب، «مقدمات إسلامية في الحداثة السياسية: علي عبد الرازق والتأصيل للنظام المدني» (ص ١٤٥).

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٨٨. كما إن طه حسين قد دفع ثمن جرأته في المس بالموروث... (ص ٤٠ ـ ٤١).

(١٦٣) بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة**، ص ١٠. يسوق الكاتب بلقزيز بعض استنتاجات عبد الله العروي ومنها ما يلي:

ـ صلة التاريخ بالسيرة (لا صلة السيرة بالتاريخ).

ـ ارتباط التاريخ بمطالب عقدية إسلامية.

ـ صلة التاريخ ـ تعلم ـ بالصراعات السياسية.

«يرفع الاستنتاج الأول للسيرة النبوية إلى حالة تأسيسية في علم التاريخ العربي، ويشدد الاستنتاج الثاني على المراجعة الدينية للتاريخ عند العرب، في ما يربط الثالث بين التاريخ والأمة والدولة» (ص ١١٧).

كما ينتقد د. بلقزيز المصادر المعتمدة في دراسة السيرة النبوية بقوله: «يبقى من الضروري أن نتسأل عن مدى ما تملكه تلك المادة ـ والتأليف التاريخي عموماً ـ من صدقية علمية يمكن البناء عليها، وهو ما يأخذنا إلى التفكير في مسألتين مترابطتين: في الشرعية، أو عدم الشرعية ـ ما ورد في =

فضلاً عن ذلك، أن جل الكتابات العربية المعاصرة المعنية بالسيرة النبوية لم تستثمر مناهج البحث المعاصر (تحليل الخطاب، علم الاجتماع السياسي. .)؛ فهذه الاعتبارات وغيرها هي منطلق البداية لدى بلقزيز في التأسيس النقدي للسياسة والنبوة ودورهما في بناء الدولة في الفكر العربي والإسلامي. ولعل الجدل الصاخب اليوم بين العلمانيين والإسلامويين، إنما منبته هو سوء الفهم لمسار الدين وعلاقته بالسياسي أو الدنيوي في فكرنا.

يقول عبد الإله بلقزيز: «يتحدث الأولون عن العلمانية وعن وجوب إقرار نظامها وكأننا نقيس في كنف الدولة الدينية على مثال دولة الكنيسة التي أوجبت قيام نقيضها في أوروبا النهضة! ويتحدث الآخرون عن وجوب إخضاع الدولة للدين وإقامتها على أركان الشريعة وكأننا أمام دولة علمانية حقيقية على مثال الدولة الحديثة في أوروبا»[١٦٤]!

وهذا يعني أن الماضي مازال يمتد في الحاضر العربي الراهن بثقله المعرفي والأيديولوجي؛ فقد تولد عن هذا القول إن المرجع الوحيد ـ في رأي بلقزيز ـ في تكوين المجال السياسي الإسلامي هو «التجربة النبوية في «دولة المدينة» وتجربة الخلافة الراشدة في ما بعد»[١٦٥].

ومن البين لنا أن نشوء الحكم في الإسلام من أغراضه وأهدافه الكبرى هو الحفاظ على الجماعة والأمة،عبر تعقل الواقع الاجتماعي وتطوراته من خلال الاجتهاد والشورى في سياق غياب التشريع القرآني في نظرية الدولة والحكم.يقول الكاتب بلقزيز: «غير أن الجانب الاجتماعي فيه ليس يقل قيمة عن الجانب العقدي التأسيسي، وبخاصة على صعيد تكوين الجماعة والأمة، وتزويدها بالشعور أو بالوعي بماهيتها (. . .) المقصود به الجانب المتعلق بنمو وتماسك شخصية الجماعة الإسلامية على قاعدة وعيها بنفسها كجماعة دينية أولاً، ثم كجماعة اجتماعية ثانياً، أي على قاعدة إدراكها للرابطة

= تلك المصادر من أخبار قابلة للتوظيف في مشروع علمي لإعادة كتابة السيرة كمادة يطمأن إليها، وفي الحاجة إلى الأخذ بتلك المادة بكثير من الحذر والحيطة المنهجيتين يتعلق الأمر في الحالين ـ إذن ـ بالبحث في شرعية المادة التاريخية (. . .) لإعادة بناء صوره ـ أو قراءة ـ جديدة ـ في المشروع النبوي» (ص ٢٦).

(١٦٤) بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ص ٣٣.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

الداخلية الذاتية وللتضامن الجمعي بين مكوناتها، اللذين يؤسسان لديها الشعور بهويتها كجماعة وكأمة»(١٦٦).

ومن ثمة كان «تأسيس الجماعة الإسلامية مشروعاً سياسياً واعياً؛ فقد انطلق من قرار إرادي لدى الرسول (ﷺ) وأصحابه (رضي الله عنهم). وهم كانوا يدركون تماماً أنهم يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي»(١٦٧).

إن تأسيس المجال السياسي في الإسلام لم يكن إلا من خلال بناء الاشتراك في الوطن ـ لا في الدين ـ مع المخالفين في الملة من «القبائل اليهودية في المدينة التي أبرم معها النبي (ﷺ) عقداً سياسياً»(١٦٨).. بيد أن هذا الاجتماع السياسي ما فتئ يواجه مشكلات عقدية وأيديولوجية خطيرة، منها: مرتكب الكبيرة وعلاقتها بالإيمان والكفر. وهكذا صار «سؤال السياسة في وعيهم إشكالياً، فلأن نصوصهم الدينية (...) لم تسعفهم في العثور على أجوبة قطعية عنه»(١٦٩).

وقد تحصل مما تقدم، أن الاجتهاد أضحى هو الحراك السياسي في بناء الدولة والحفاظ على ثوابتها. يقول د. بلقزيز: «هكذا اقتضت متغيرات الاجتماع السياسي الإسلامي، بعد حقبة النبوة، مقاربة أخرى للمسألة السياسية، كان الاجتهاد فيها مع وجود النص ـ آيتي الشورى ـ الأداة التي بها حل إعضال الخلافة»(١٧٠).

وبعد، إن نصوص الإسلام لم تصنع دولة لأنها لم ترسم معالم نظرية الحكم فيها. بل إن الاجتهاد هو الميكانيزم الوحيد الذي أسهم في بنائها.

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٦٧) شلق، «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي،» ص ١٧. ويقول الكاتب أيضاً: «قامت الدعوة على عهدين، **أولهما** بين الله ورسوله، **وثانيهما** بين الرسول وأهل المدينة. العهد الأول هو مصدر الدعوة والعقيدة، وأما الثاني الذي سمي بـ «دستور المدينة» فهو الذي تأسست عليه الجماعة الإسلامية الأولى، جماعة الله» (ص ١٥ ـ ١٦).

(١٦٨) بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ص ٤٥.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٣. ينبه عبد الإله بلقزيز إلى أن قاعدة الشورى تطرح معضلات تأويلية جذرية. يقول الكاتب: «إنه لا سبيل إلى تجاهل حقيقة أن امتناع التصريح في الآيتين، لمن يشملهم خطاب الشورى فتح أوسع الأبواب أمام أشكال مختلفة من التعبير السياسي عن قاعدة الشورى تلك» (ص ٤٩).

والحقيقة الثانية أن هذا المجال السياسي الإسلامي «نشأ بعيداً عن أية قداسة دينية مفترضة، من نوع تلك التي يراد إلباسها به اليوم»(١٧١). وهو الأمر الذي يجعل مدار السياسة هو رهانات السلطة.

لا شك أن مسألة الحكم أو الخلافة في الفكر العربي الإسلامي، لم يتم التنظير لها إلا بعد الفراغ من التقعيد لعلوم الفقه والنحو والكلام. وقد كان كتاب الشافعي **الرسالة**، هو المحدد الأساس لنظام المعرفة وقواعده. يقول بلقزيز: «النظرية السياسية في الدولة والخلافة، كانت آخر ما أفرجت عنه المعرفة العربية الإسلامية»(١٧٢). وهو رد فعل طبيعي على نظرية الإمامة لدى الشيعة.

لقد أسهمت «الحرب» في التجربة النبوية من التمكين السياسي للدعوة. وذلك متى علمنا أن «الحرب» هي فعل من أفعال السياسة(١٧٣). ومن ثمة فإن اللجوء إليها إنما يعني استنفاد جميع إمكانات الحوار والمفاوضات. وهو الأمر الذي خلص إليه د. بلقزيز في عبارة دالة وقوية: «تطالعنا حقيقة شديدة البيان والدلالة هي أن هذه الحروب هي التي سرعت وثيرة الدعوة ونقلتها الحاسمة نحو كسب معركتها مع الوثنية القرشية»(١٧٤). وهذا في مقابل «صلح الحديبية» الذي كان محك امتحان إيمان المسلمين، وهو «شبيه بامتحان الحرب وابتلاء الحياة القاسية». ويترتب عن هذا القول إن آلية المفاوضة لم تقل أهمية في المشروع النبوي ـ الدعوي عن آلية الحرب ضد الأعداء والمشركين. ومن ثمة وعى المسلمون «مسألة التلازم بين أبعاد ثلاثة في تكوين التجربة الإسلامية: الدين والأمة والدولة»(١٧٥).

---

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٧٢) بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة**، ص ٧٥. ويقول د. الجابري: «وإذا تقرر لدينا أن أهل السنة كانوا آخر من «تكلم» في «الإمامة والسياسة» وأنهم اعتمدوا في كلامهم، أول الأمر، تبرير الأحداث التاريخية التي يطعن الشيعة في شرعيتها، وذلك بنفس أسلوب أهل الحديث، أسلوب الرواية والإسناد صار بإمكاننا أن التنظير للحكم لدى أهل السنة لم يبدأ بعد الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ». انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(١٧٣) بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة**، ص ٩٧. «النبوية لم تنفصل عن السياسة في التجربة المحمدية، بل استوعبتها» (ص ١٠١).

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٧٥) عبد الإله بلقزيز، «دور الجماعة والسلطة السياسية في تكون فكر سياسي إسلامي،» مجلة **التسامح**، العدد ٤ (خريف ٢٠٠٤)، ص ٢٦. يقول بلقزيز عن الدولة ما بعد النبي: «كان =

كما إن من مكونات المجال السياسي الإسلامي، اعتماده على فلسفة التوزيع الاقتصادي ـ اقتصاد المدينة ضعيف بالمقارنة مع اقتصاد مكة ـ أي من الفيء والخراج والجزية، وهي مفاهيم تطورت مع خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، ومع الفتوحات الإسلامية للبلدان الأخرى. بيد أن هذا التوزيع كان يخضع للتأسيس التشريعي داخل النص القرآني(١٧٦). يقول الكاتب عبد الإله بلقزيز في هذا المنوال: «لم يعد ممكناً النظر إلى النظام الاقتصادي في الإسلام بوصفه نظاماً خاصاً بالمسلمين، بل بات واجباً وعيه في انتقال نوع الدولة (. . .) بوصفها دولة متعددة الملل: وإن كان الغالب فيها ـ كثرة ـ المحمديون»(١٧٧).

وعليه، إذا كان من مظاهر بناء الدولة وجود التنظيم السياسي ـ الإداري، وقيام نواة نظام اقتصادي(١٧٨)، فإن دور «الطبقة السياسية» لا يقل فائدة عن المظهرين المذكورين في بناء المجتمع السياسي.

والظاهر أن الصحابة (رضي الله عنهم) قد أدوا أدواراً في تحمل مسؤوليات الدولة من صياغة القرارات والمشاركة في إبرام المعاهدات وجمع الجبايات والضرائب. . . يقول بلقزيز: «لا مراء في أن كتابة تاريخ هذه النخبة أو هذه «الطبقة السياسية» هي عينها كتابة تاريخ تكون «جهاز سياسي ـ إداري في الإسلام»(١٧٩).

وهكذا تمكنت هذه «الطبقة» من تحرير مراسلات داخلية (إلى قادة الجيش، العمال في المناطق، قادة القبائل. .) ومراسلات خارجية (إلى غير المسلمين). . وهذا تعبير عن انتقال الدولة في الدعوة النبوية ـ دولة المدينة ـ من دولة الملة إلى دولة الأمة.

= التلازم واضحاً في بدء أمره بحيث لا يحتاج إلى برهان. كان ثمة نبي مبعوث إلى جماعة يعلمها الكتاب والحكمة (. . .) أما وقد رحل نبي الإسلام وقائد دولة المسلمين في المدينة والأمصار المفتوحة، فقد فتحت على المسلمين أبواب التساؤل عن نصاب الدولة والسياسة في اجتماعهم الديني بعد أن رحل رسولهم عن عالمهم» (ص ٢٣).

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

وعلى هذا فإن بناء المجال السياسي في الإسلام يستند إلى ديناميات دينية وسياسية واقتصادية وهو الأمر الذي ينفي ـ بالمرة ـ دعوة الفصل بين الديني والسياسي في السياق العربي الإسلامي. ومن المؤكد أن هذه الحقيقة ـ الترابط بين الديني والسياسي ـ هي التي تغيب في الجدل الأيديولوجي الراهن بين دعاة العلمنة ودعاة الوصل (الإسلاميون). والعلة أن هذا الجدل «جدل سياسي، في المقام الأول، حتى وإن تذرع بمقدمات ومفردات فكرية أو خاض في أمره مثقفون»(١٨٠).

إذ إن التفكير في بناء المجال السياسي العربي لا يقتضي التفكير فيه بمنطق الأيديولوجيا (دعاة الفصل ودعاة الوصل)، بل يلزم من ذلك التقريب المعرفي للتجربة التاريخية العربية في شؤون الخلافة والحكم..ثم النقد البناء لمجريات الحاضر العربي، والطلب المزايد عن توظيف الديني في الصراع الاجتماعي والسياسي. ولعل التيارات الإسلامية اليوم، لا ينبغي لها أن تكون إلا علي المصير نفسه الذي وصلت إليه التيارات العلمانية. يقول بلقزيز: «الخلاصة السياسية الأولى هي أن ما عاشته التيارات العلمانية العربية من إخفاق أيديولوجي ـ تمثل في العجز عن تحويل الطوبى إلى واقع ـ سوف تعيشه التيارات الإسلامية حالما تدخل تجربة السلطة، بحسبان السلطة السياسية هي الدرجة التي تخترق فيها كل الأيديولوجيات والمطلقات ومشاهد الجنة المثالية»(١٨١).

---

(١٨٠) بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ص ٣٠. يؤكد د. بلقزيز عن التمايز بين السياسي والديني: «يتأتى من السياق السابق استنتاج جوهري في مجال الصلة بين السياسة والدين، في الإسلام الأصول، كما في التجربة التاريخية للسياسة والدولة في العصر الإسلامي الوسيط، هو: أن المجال السياسي الإسلامي تتشكل مستقلاً عن المجال الديني، بسبب غياب تشريع قرآني له، وكان ثمرة اجتهاد بشري يتراتب في سلم القيمة تنازلياً من النبي (ﷺ) إلى الخلفاء الراشدين، إلى خلفاء السلالات إلى الفقهاء وكتاب الآداب السلطانية» (ص ٩٨ ـ ٩٩).

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٤. يقول د. بلقزيز عن الحركة الإسلامية اليوم: «لا نجحد الحركة الإسلامية دورها، وحقها المشروع في الاعتراف بعظيم نتائج ذلك، وهو الاعتراف الذي نأمل في أن يصبح جماعياً (...) وفي أن يتحلى بالشجاعة العلمية والنفسية وبالنزاهة الأخلاقية» (ص ٢٥). ويقول أيضاً: «واجب الاعتراف بالحركة الإسلامية المعاصرة عمّا نهضت به من أدوار كبيرة، وما قدمته من تضحيات عظيمة، في معركة الممانعة الاجتماعية والسياسية والثقافية ضد الحيف والتهميش والقمع، ومن أجل صون هوية الأمة من التبديد، وتحرير الأرض من الاحتلال» (ص ١٧).

والمتأتى من ذلك، أن بناء المجال السياسي العربي في الفكر العربي المعاصر يجب أن يتأسس تأسيساً نقدياً على النظر في تراثنا السياسي والسلطاني (الآداب السلطانية) ـ وهذا ما يعمل على انجازه د. بلقزيز لبيان التناقض والحراك السياسي بين الأمة والجماعة ـ نظرا نقدياً وتاريخياً، هذا **أولاً**، و**ثانياً**، محاولة تمحيص معضلات الحاضر، بجميع أشكالها السياسية والأيديولوجية، والتفكير في أسئلة الدولة والحداثة والدين والعروبة.. لإعادة ترتيب هذه القضايا في فكرنا المعاصر.

إجمال ومناقشة

لقد أسهمت كتابات د. بلقزيز في ترسيخ دعائم النقد والبناء أو ما نسميه بـ «التأسيس النقدي». ويتبين لنا هذا في معالجته لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر.

ولعل مرجعية هذا النقد وإعادة البناء، إنما يرجع إلى رؤيته المنهجية المفتوحة على منجزات الحداثة وتحولاتها من مناهج في القراءة والتأويل. . من دون أدنى مركب نقص اتجاه الآخر. إذ إن الحداثة هي القدرة على حفظ الهوية والخصوصية أمام رياح الكونية والعولمة. . وليست الارتماء اللامشروط في أحضان الغرب وثقافته. بعبارة هشام جعيط: «أية حداثة (فكرية، اجتماعية، سياسية) تمتنع عن القراءة والإدراك إلا بوصفها دينامية داخلية في مجتمع ما وثقافة ما». وعلى هذا الأساس تمكن د. بلقزيز من كتابة فكرة الحداثة في الفكر العربي المعاصر انطلاقاً من اعتبارات ثلاثة:

أولاً: النظر إلى التراث العربي الإسلامي نظرة ايجابية، من حيث إنه مخزون الأمة وتكويناتها الاجتماعية والعقدية والمذهبية. . ومن ثم، فالأمر لا يعني تقديس منتجاته، وتبجيل اجتهادات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، بقدر ما ينبغي ممارسة النقد والتفكيك لمرتكزاته.

ثانياً: متى علمنا أن التراث هو جزء من الذاكرة العربية والإسلامية، فإن استمرارية بعض عناصر تراث الأمة، إنما يخضع لرهانات الحاضر السياسي والأيديولوجي. وهو الدافع الأساس لدى د. بلقزيز لمواجهة جبهتين قويتين هما: قراءة العقل العربي ومكوناته الدينية والسياسية والفكرية، ثم قراءة الحاضر العربي وتياراته الأيديولوجية المختلفة والمتباينة.

ثالثاً: الفرضية الأخيرة عند الكاتب بلقزيز، تتطلع إلى نقد التراث ونقد الحاضر نحو بناء المستقبل العربي، من خلال رؤية ـ لاانتقائية توفيقية ـ تركيبية جدلية تضم إليها عناصر مشرقية في تراثنا، وديناميات التقدم والتغيير الثقافي والاجتماعي الراهنة.

وبكلمة، نقول إن قارئ نصوص د. بلقزيز سيلحظ مدى نزاهة الرجل النقدية ومسؤولياته الأخلاقية إزاء جميع الخطابات العربية المعاصرة باختلاف أطيافها وألوانها، وهذا قد يبدو للبعض «تنازلات»، لكنها، في حقيقة الأمر، وبلغة أرسطو، «نظرية التوسط» في مقاربة إشكاليات الفكر العربي المعاصر.

الفصل الخامس

مكونات «القراءة الجديدة» في أعمال محمد الحداد: «قراءة عصرية للتراث»

أولاً: «في التجديد المنهجي» للفكر العربي

قد يشعر قارئ التراث الإصلاحي النهضوي العربي الحديث بمختلف تياراته ومدارسه واتجاهاته، في الوهلة الأولى، أن كل خطاب منجز حول رسائل لطفي السيد وأعمال الأفغاني ومكتوبات الإمام محمد عبده وأعمال خير الدين التونسي وعلال الفاسي... الخ، إنما هو خطاب فكري لا يبرح دائرة التكرار والاجترار. والحال أن هذا الأمر هو على النقيض من ذلك. إذ إن النظر إلى هذه القراءة أو تلك من منظور أيديولوجي، إنما يكرس نمطية في الخطاب الإصلاحي العربي، وبالحاصل بالتبعة، الاعتقاد أو بالأحرى الاستشعار أن التراث العربي النهضوي والإصلاحي، مكرور من حيث المفاهيم المتداولة أو التصورات المنجزة.

ونتيجة لذلك، يتحتم علينا في هذا المعرض تقريب التراث العربي النهضوي بقراءة رواده وأعلامه قراءة منهجية وإيبيستيمولوجية تبحث في «نظرية المعرفة»، بدلاً من المقاربة الأيديولوجية التي أسهمت بقوة في تغيب دور الفكر النهضوي والإصلاحي العربي في نهضة الأمة وتنمية المجتمع.

ومن المؤكد أن **التجديد المنهجي** في الفكر النهضوي العربي ـ وان كان الأمر يقلل من الهواجس الأيديولوجية ـ فهو من المداخل الأساسية في كتابة نصوص عربية ذات قيمة فكرية ونظرية فائقة.

وينجلي هذا في كثير من المؤلفات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب: **مفهوم الحرية** (عام ١٩٨٠) لعبد الله العروي، وكتاب: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (عام ١٩٨١) لفهمي جدعان، وكتاب: **الخطاب العربي المعاصر** (عام ١٩٨٢) لمحمد عابد الجابري، وكتاب: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (عام ١٩٨٥) لعلي أومليل، وكتاب: **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (عام ٢٠٠٣) لناصيف نصار، وكتاب: **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (عام ٢٠٠٤)، وكتاب: **العرب والحداثة** (عام ٢٠٠٧) لعبد الإله بلقزيز، وغيرها من النصوص العربية التأسيسية لملامح التجديد في الفكر العربي.

والحاصل مما تقدم، أن هذه النصوص العربية، المشار إليها أعلاه، بمختلف توجهاتها المنهجية والفكرية في قراءتها لرواد النهضة الحديثة (رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي، جمال الدين الأفغاني، الإمام عبده، شبلي الشميل، وفرح أنطون...) هي قراءة تتمتع بنوع من استثمار التطور الحاصل في المناهج الغربية الحديثة، ومحاولتها، التقليل من الهم الأيديولوجي الذي يرمي إلى مناهضة أفكار الخصم بشتى الوسائل والأدوات.

وغني عن البيان أن رؤية الماركسي لمسار النهضة والدولة الوطنية، هي غير رؤية العروبي القومي، وهي أيضاً غير رؤية الليبرالي.. وهذا يعني أن تقريب التراث العربي الإصلاحي والنهضوي من خلال مفاهيم النهضة والتحديث والإصلاح والتمدن والتحرر... إلخ، يختلف وفق المرجعية الأيديولوجية والثقافية. ومن ثم، فإن إشكالية المرجع في الفكر العربي، ما بين جاذبية الحداثة، والحنين إلى القديم من المشكلات التي مازالت قائمة في حاضرنا العربي الراهن.

ويترتب على ذلك أن المقاربة المنهجية والإيبيستيمولوجية لمشاهد الفكر العربي الحديث، هي المدخل الرئيس لمعرفة ميكانيزمات اشتغال العقل العربي وطرق بناء لإشكالاته وطبيعة تشخيص الواقع وتحولاته. وذلك بمنأى عن الرؤية الأيديولوجية ـ الأيدولوجيا بنية ذهنية وسيكولوجية وثقافية لا يمكن إلغاءها لكن يمكن التخفيف من حدتها ـ التي لطالما أسهمت في تأسيس لا المعرفة والفكر فحسب، بل «الأحزاب» والمذاهب والطوائف.. حينها نقول إن التجديد في الفكر العربي قد عرف أخيراً، الطريق الملكي للتنوير والعقلانية.

إذا كنا في الفصول السابقة قد ارتأينا وجهات نظر فكرية ومنهجية تعتمد على الخيار النظري و«الأيديولوجي» في قراءة تاريخ الفكر العربي والإسلامي. تلك القراءة الصادرة عن محاولات لتوسيع دائرة العقلانية والتنوير، فإن هذا الفصل: «مكونات القراءة الجديدة»، يندرج كذلك من حيث المبدأ، في إطار التيار العقلاني العربي المعاصر.

يعتبر الكاتب التونسي محمد الحداد، من المنافحين عن مبادئ العقلانية العربية في الفكر العربي المعاصر. بل أكثر من ذلك، فإن الرجل شرع في دراسة النهضة العربية الأولى دراسة نقدية تستند إلى مرجعيات منهجية حديثة في مجالات السيميولوجيا والسوسيولوجيا وأدوات التأويل والتحليل. . وهذا ما سماه الباحث بـ «**القراءة الجديدة**». من المؤكد أن عناصر تلكم القراءة تستغرق جل مكتوبات الحداد ومؤلفاته. من هنا لا بأس من استعراض بعض من هذه العناوين، وهي كالآتي:

- **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني** (٢٠٠٣)؛
- **جمال الدين الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته** (١٩٩٧)؛
- **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي** (٢٠٠٢)؛
- **مواقف من أجل التنوير** (٢٠٠٥) (مجموع مقالات)؛
- **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح** (٢٠٠٦)، **وديانة الضمير الفردي** (٢٠٠٧)؛ فضلاً عن ذلك، مؤلفات ودراسات محمد الحداد باللغة الفرنسية التي، جلها، أضحى معرباً ومترجماً.

وينجلي من هذا أن قراءة الكاتب هي قراءة منهجية وإيبيستيمولوجية (النظر في الآليات) لمدارات الفكر العربي، من نهضة وإصلاح واستقلال وتحرر، ما يجعلها تنتمي مع أطروحات العروي والجابري وفهمي جدعان وعبد الإله بلقزيز إلى التيار العقلاني العربي، وإن كانت العقلانية، كما رأينا، تختلف من مفكر لآخر وفق تصوره لها ولوظيفتها، وهو الأمر الذي ينطبق على الحداد.

وهكذا لابد من التنبيه إلى أن الخيارات المنهجية، هي بالفعل خيارات «أيديولوجية» أيضاً. وذلك يتبين من جراء توظيف الطرف **الأول** للمنهج التاريخاني والطرف **الثاني** للمنهج البنيوي، وكاتب يتوسل بمنهج السيميولوجيا الاجتماعية، وآخر يستثمر بمنهج التحليل الاجتماعي في قراءة التراث

الإصلاحي العربي والإسلامي. ونتيجة لذلك نقول إن التقريب المنهجي لفكرنا العربي قد أسهم بقوة في رسم معالم نهضة عربية ثانية كما يقول د. ناصيف نصار.

يتطلع الباحث التونسي محمد الحداد، إلى ربط مسار تفكيره النقدي بمنجزات الثالوث العربي: محمد أركون وعبد الله العروي وهشام جعيط. هؤلاء العرب الذين أسسوا الرؤية التاريخية والفكرية في الخطاب العربي، وهي رؤية تاريخية تنطلق من مفهوم معين للعقلانية والحداثة، بخلاف عقلانية الجابري التي يرفضها الحداد، بل وينتقدها من حيث البناء النظري والرهانات.

وهكذا فقبل تقريب الخطاب النهضوي العربي من قبل محمد الحداد وطبيعة الاستراتيجيات النقدية الطموحة. لابد أن نعمل على تشريح مكونات «القراءة الجديدة» ومعالمها وقيمها الإيبيستمولوجية والفكرية في نقد الخطاب العربي.

لقد اعتبر الكاتب أن أزمة الخطاب الإصلاحي العربي تتجلى في أزمة القراءة والتأويل. وهو الأمر الذي طرحه العروي بمعنى: «كيف نحقق طي الصفحة مع التراث»؟ وأيضاً مع محمد عابد الجابري: «كيف نتعامل مع التراث؟. ليجد صيغة ثالثة لدى الباحث الحداد: «كيف نقرأ الخطاب العربي المعاصر؟»

إن الإجابة عن هذا السؤال يتبين عبر دعوة الحداد إلى إعادة مراجعة التراث النهضوي والإصلاحي العربي الحديث مراجعة نقدية تعتمد في ذلك على المناهج الحديثة وأدوات التحليل والدراسة من مختلف المرجعيات والخلفيات. وهذا يعني النظر في طرق تقبل الخطاب ومصائره وكيفية استثمار الأفكار وأنماط الحذف والتضخيم والمعنى بالغلبة.. وغيرها من العلامات السميولوجية والألسنية والثقافية، التي تسهم في إعادة بناء دوائر الفكر العربي المعاصر.

ولا شك أن هذه الرؤية المنهجية التي يقدمها محمد الحداد تعتني بالآليات أكثر من المضامين الأيديولوجية. وهي تعبير أيضاً عن التيار النقدي الجديد الذي «لا ينطلق من التراث إلى القراءة، بل من إشكاليات القراءة إلى التراث، العتيق والقديم والقريب في آن واحد، يقوم على قبول التعدد المنهجي والترحيب بالاختلاف في المقارنة وتوزيع زوايا النظر إلى الظاهرة وتحمل

مخاطرات المغامرة...»[1]. ويعني هذا أن تحديد معالم المنهج ومنطلقات الرؤية ستظل «ملتبسة ما لم تطرح أولاً وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم؛ فليس المنهج بضع «قواعد» ولا جملة «خطوات» إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد «التنظير» للمنهجية. وأما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها»[2].

ويترتب على هذا أن المنهجية في فكر الكاتب الحداد لا تتعلق بلحظتين فحسب: الوصل والفصل، وكما رأينا عند الجابري، وإنما المنهج هو «اختيار فلسفي لذلك لابد من التفكير في القضية المنهجية؛ فليس المطلوب مجرد تطبيق المناهج وإنما أيضاً المساهمة مع جموع الباحثين في العالم لحل المشاكل المستعصية أمام الفكر البشري»[3].

ومن المؤكد أن محاولة الفرد الواحد العمل على الإحاطة بأبعاد التراث الإنسانية والفكرية هي محاولة فاشلة. لذا من الضروري بهذا الاعتبار، تكثيف ـ وفق كلام الحداد ـ فكرة العمل الجماعي، أو بالأحرى بلورة الجماعة العلمية في الفكر العربي.

وهكذا فإن الثورات الفكرية في أوروبا الحديثة قد انعكست على الاجتماع والسياسة بشكل بارز. والشاهد على ذلك ما حققه «الفكر السياسي، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص، فقد أنجب مجموعة من المبادئ والمفاهيم، وحمل مجموعة من النظريات والتصورات الجديدة حقاً والمخالفة فعلاً لما كان معروفاً ورائجاً في كل العصور السابقة»[4].

ويتحصل مما تقدم، أن رؤية الكاتب التونسي في قراءة التراث العربي هي رؤية منهجية كثيفة وذات مرجعيات نظرية وعلمية مختلفة، من

---

(١) محمد الحداد، **حفريات تأويلية في خطاب الإصلاح العربي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢)، ص ١٠.

(٢) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١١ ـ ١٢.

(٣) الحداد، المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤) سعيد بنسعيد العلوي، «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية،» في: عبد السلام بنعبد العلي [وآخرون]، **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠١)، ص ٢٢.

سوسيولوجيا المعرفة وإيبيستيمولوجيا وسيميولوجيا، وغيرها من التطورات المنهجية التي صاحبتها تحولات اجتماعية واقتصادية واضحة. وهذا ما يسميه بـ «التجديد المنهجي».

غير أن أكثر ما يثير انتباه الباحث الحداد، هو كيفية رفع موانع التجديد في فكرنا وثقافتنا العربية، من هيمنة الهواجس الأيديولوجية إلى الجمود المنهجي والعمى المعرفي. يقول الكاتب في هذا المعرض: «ولعل أول ما يطرح من الأسئلة اليوم سؤال محير جداً: لماذا يعاني الغرب تضخماً في الإنتاج المعرفي وفي المنهجيات. في حين يعيش العرب قحطاً شديداً في هذا المجال؟»(٥).

لعلي لا أجانب الحقيقة حينما أقول إن التوجس الأيديولوجي قد كان، ومازال، من أكبر العوائق التي أسهمت في التراجع العربي. لهذا عرف الفكر العربي بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، مطالعات نقدية ومراجعات فكرية جذرية لليقينيات والحقائق التي لطالما كانت عند أمتنا بمنزلة المسلمات التي يتسرب إليها الشك والريبة. ومن ثم، نقول مع الكاتب محمد الحداد إن العرب عاشوا ما يعرف بـ: «القحط المعرفي والمنهجي. هل يعني ذلك أنه ما من سبيل إلى تجديد الفكر العربي إلا عن طريق «القراءة الجديدة»؟ تلك دعوة لم يتردد الحداد عن الجهر بها. فما هي مكونات تلك القراءة الجديدة؟

تستمد «القراءة الجديدة» في أعمال الكاتب الحداد مرجعيتها من تطورات الفكر الفلسفي المعاصر. وذلك بتوظيف منجزات التأويليات وعلوم الألسن واجتماعيات الثقافة.. وقد عبر الباحث على أن مرد انسداد الفكر العربي ومحدوديته التاريخية والاجتماعية يعود إلى هيمنة الأيديولوجيات القومية والعلمانية عبر عهود النهضة والإصلاح والثورة.. من خلال ما سماه بـ «أسطورة الطوفان»(٦). وينجلي من هذا أن هذا التجديد المنهجي لفكرنا إنما يعني، بالأساس، ترسيخ مقومات الفكر التاريخي في السياق العربي المعاصر.

كما تمتد هذه الرؤية المنهجية في قراءة منجزات الفكر العربي والإسلامي

---

(٥) محمد الحداد، **مواقف من أجل التنوير** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٧.

(٦) محمد الحداد، **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٩ ـ ١٠.

إلى استثمار التطورات الحاصلة في مجال اللغويات وتحليل الخطاب. إذ تمكن الرجل من النظر إلى اللغة، على غير نظرة أهل التقليد لها، باعتبارها من مفعولات الحراك الاجتماعي والتواصل التخاطبي. من ثمة، يصبح النص من منظور محمد الحداد هو «القائم بذاته المنتمي إلى شبكة تأويلية معقدة، فالمعنى فيه يتحدد بموقعه في هذه الشبكة وعلاقته التأويلية الذي سيؤول إليها..»(٧)؛ في حين إن القول هو «مجرد كلام يمكن لكل فرد أن يلقيه على مسامع غيره ملتزماً فقط بالقواعد الصورية للمقبولية اللغوية»(٨). وأما الخطاب - ليس رسالة من الكاتب إلى المتلقي - فهو مؤسس على استراتجيات التأثير والإذعان(٩).

والحاصل، بالتبعة، أن الخطاب النقدي أو التجديدي في فكر الكاتب، هو خطاب تأويلي للنص المقروء من خلال منجزات الفكر الحداثي، والذي يمنح للفكر العربي الجدة والأصالة على حد سواء. وهذا يعني أيضاً البحث في السلطة المرجعية للخطاب ودورها في **بناء استراتيجيات الإصلاح**. ما يعني تحقيق التواصل التوافقي(١٠)، بحيث يكون التأثير، بل أكثر من ذلك، الانخراط في المنظومة الفكرية(١١).

من يقرأ بإمعان مسار الكتابة العربية الحديثة والمعاصرة في بعض من جوانبها ومستوياتها، يدرك أن هناك اضطرابات والتباسات في تشخيص الواقع. إذ نجد القومي يبحث عن إشكالية الوحدة، والماركسي يتطلع إلى العدالة الاجتماعية، والسلفي يرنو إلى العودة إلى الدين النقي، والليبرالي يناضل من أجل الحرية.. ويترتب على هذا نشوء الظاهرة التوفيقية في فكرنا

---

(٧) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ١١.

يحدد أركون ثلاث أولويات لنقد العقل الإسلامي هي: **أولاً**، طرح النموذج الإسلامي. **ثانياً**، البحث عن العناصر الحية في التراث والعوامل المقربة من الحداثة. **وثالثاً** إعادة التفكير في العلاقة بين الدين والدولة والثقافة الرسمية من جهة، وبين هذه والمجموعات السوسيو - ثقافية غير المندمجة أو المندمجة بقدر غير كاف من جهة ثانية. انظر: Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 11, et

الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ص ١٥.

(٨) الحداد، **حفريات تأويلية في خطاب الإصلاح العربي**، ص ٢٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١١) الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ص ١١.

نتيجة حضور الهاجس الأيديولوجي القوي في تشخيص الواقع. وقد كان هذا من المبررات التي دفعت بعض الدارسين العرب إلى القول إن «الاتجاهات الغالبة في الشرق العربي المعاصر، من فكرية واجتماعية وسياسية، تندرج في مجملها تحت «الظاهرة التوفيقية» التي تعود بجذورها إلى التوفيقية الإسلامية القديمة بين الدين والعقل»[١٢].

وعلى هذا الأساس كانت رؤية محمد الحداد في دراسة أنماط الكتابة العربية النهضوية والإصلاحية تنكب على تحليل وتشريح تحولات النص الفكري النهضوي وطرق تشكله ثم كيفية توظيفه في دائرة السجال النظري الأيديولوجي؛ فهذا التصور أو بالأحرى «القراءة الجديدة» بمنأى عن مقاربة رواد النهضة الحديثة عن طريق قضايا ومفاهيم: التمدن والعلمانية والديمقراطية والحرية والدولة الوطنية.. التي اتخذها بعض المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين مسلكاً لهم في مقاربة فكرة النهضة.

إن دراسة النص الإصلاحي العربي، من منظور التيار النقدي الجديد، يعني تقريب تمثلات النص وتشكلاته في وعينا العربي، وعلى سبيل المثال لا الحصر، مستويات توظيف الإمام عبده لنصوص التراث العربي الإسلامي ولمفاهيم الغرب الأوروبي أيضاً في سبيل بناء رؤيا للإنسان والحياة والتاريخ هذا من جهة أولى، وأما من جهة ثانية هو النظر أيضاً في توظيف الأجيال العربية الحديثة والمعاصرة لنصوص الإمام محمد عبده وأفكاره واجتهاداته في الجدل الأيديولوجي العربي.

ومن هنا يراهن الكاتب محمد الحداد على إعادة ترتيب مكونات الفكر العربي النهضوي ومشاهده الثقافية والسياسية والمعرفية. وذلك يتبين لنا عن طريق ممارسة الحفر التأويلي أو ما سماه الباحث بـ **الحفريات التأويلية** على ثلاث عينات وهي: الأفغاني، محمد عبده، ورضا.

ينطلق محمد الحداد من فكرة مفادها أن كل من الأفغاني ومحمد عبده والسيد رشيد رضا، يعبرون عن «أيديولوجيات» ذات منظورات مختلفة أو متطابقة للأحداث والوقائع؛ فماذا يعني هذا الكلام؟

---

(١٢) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠)**، عالم المعرفة؛ ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٥ ـ ٦.

لقد تصور الباحث أن النماذج الثلاثة (الأفغاني/ عبده/ رضا) في معرض «التاريخ الشامل» كرؤية منهجية بدلاً من «تاريخ الأفكار»[١٣]. وهذا يعني التفكير في هذه النماذج كلحظة من لحظات التاريخ الكوني العام. ويتحصل من هذا، أن منطق الفكر التاريخي هو ذاته منطق الحداثة الغربية التي بلغت ذروتها اليوم؛ فضلاً عن ذلك أن هذه المقاربة التأويلية تدفعنا، وفق كلام الباحث، إلى «استخراج كمية أوفر من المعلومات وتفادي التسليم بمنطق صاحبه»[١٤].

لقد وظفت «القراءة الجديدة»، عدّة منهجية ونظرية معاصرة كتقبل الخطاب وطرق تشكله وعلاماته وتأويلاته وهي رؤية جديدة بالفعل، في قراءة الخطاب العربي. يقول الحداد: «التقبل يعني إعادة تشكيل الخطاب بحسب آليات معينة، ذهنية ووظائفية، هي آليات العقل في التعامل مع ما يفد عليه، وهذا هو المعنى الموضوعي الذي نراه بمشروع نقد العقل العربي»[١٥].

وبهذا الاعتبار فان الخطابات العربية النهضوية الحديثة تتعاطى مع الأفكار والوقائع الاجتماعية والسياسية بنوع من الإضمار والسكوت والحذف، والمعنى بالغلبة.. وغيرها من الآليات التي تسهم، بوعي أو من دون وعي، في بناء النص وتشكله. يقول الحداد، أي **المعنى بالغلبة**، هو: «ذاك الذي فرضته استراتيجيات سلطوية متعاملة مع الخطاب نجحت، بعد مغالبة استراتيجيات أخرى، في السيطرة على الوضع الدلالي»[١٦].

واللازم عن هذا أن المعنى الحقيقي أو الأصلي ـ بحسب رأي الحداد ـ قد تحولت دلالاته الأساسية إلى دلالة أخرى. وهذا بفعل عوامل الصراع السياسي والأيديولوجي الحاصل.

وغني عن البيان أن أحمد أمين في كتاب **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (عام ١٩٤٨)، أراد أن يؤرخ لفكر جمال الدين الأفغاني، فقام بحذف آرائه حول أن «الأديان جميعاً اصطدمت بالعلم» وهو الكلام الذي لم يقبله

(١٣) الحداد، **حفريات تأويلية في خطاب الإصلاح العربي**، ص ٢٠٢.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

أحمد أمين، ما دفعه إلى حذفه بالمرة. ومن هنا نرى أن «**المعنى الأصلي**» الذي تحول فعل عوامل ذاتية أو موضوعية إلى «**المعنى بالغلبة**». وفضلاً عن ذلك، هناك مفهومان أساسيان هما: العرض والطلب اللذان يعبران عن مكونات «القراءة الجديدة» في فكر محمد الحداد.

لقد اعتبر الباحث أن العرض والطلب الأيديولوجيين كآليتين من آليات قراءة التراث العربي النهضوي، تتطلعان إلى كشف العلاقة بين الحقيقة التاريخية والتمثل الأيديولوجي. يقول الحداد في هذا العرض «عندها يكون الطلب» الأيديولوجي أقوى بكثير من «العرض» المتوافر، لا يعود ممكناً التفريق والفصل بين «حقيقة تاريخي» و«تمثل أيديولوجي»، لأن الثاني يضمر الأولى»[١٧].

ومن المؤكد أن قارئ النصوص الفكرية لا ينبغي له أن يتغاضى عن فكرة مفادها أن كل قراءة لخطاب هي قراءة في حقيقة الأمر لخطاب تم تأويله. يقول الباحث «نتعامل معه انطلاقاً من تأويلات سابقة فهي **تأويل لتأويل وتوظيف لتوظيف**. وبقدر ما تتعدد أجيال المؤولين بقدر ما يغدو عسيراً تحديد «الحقيقة التاريخية» و«المعنى الأصلي» وهذا ما نطلق عليه «المقاومة»»[١٨].

كما يستحضر الحداد أيضاً ـ وفق الفرضيات المنهجية المؤسسة للحفريات التأويلية ـ طبيعة تصوره للغة والخطاب من خلال «أنظمة التوزيع»[١٩]. إنه مفهوم أو أداة لقراءة منجزات الكتابة العربية الحداثية. وينجلي لنا أن أنظمة التوزيع التي فرضها علينا السيد رشيد رضا: «على أنه «الأصلي» ليس إلا واحداً من جملة توزيعات ممكنة»[٢٠].

وهكذا فإن قراءة السيد رشيد رضا لفكر أستاذه عبده، إنما أخضعه لتوزيع جديد، بحيث يكون فكر الإمام منسجماً مع مقومات النزعة السلفية الإصلاحية في منأى عن مشكلات المدنية والعلم والدين.. إلخ من القضايا التي هيمنت على تلك الفترة التاريخية، وهو الأمر الذي دفعه إلى ممارسة (رضا) لعبة الحذف والإضمار، بل أكثر من ذلك، محاولة بناء نظام تسمية جديد. علاوة على ذلك،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

الخلفية الأيديولوجية (التوظيف الأيديولوجي) التي كانت وراء هذا التوزيع.

لنسجل إذاً أن **القراءة الجديدة** في فكر الحداد هي قراءة جديدة برؤيتها المنهجية وتصوراتها النظرية والمعرفية التي توظفها في قراءة الخطاب العربي. ومن المؤكد أن أبرز هذه المفاهيم والأدوات هي:

أنظمة التوزيع والعرض والطلب والإضمار والفراغ والمعنى بالغلبة والحذف الجزئي والكلي.. وغيرها من الوسائل المنهجية التي أسهمت في إعادة بناء مشروع النهضة وفكرة النهضة. وهو الأمر الذي يدفع الباحث في هذا المجال إلى محاولة الالتزام بمعايير الموضوعية والحياد. وذلك لأن: «هناك مشكل لا يمكن التغاضي عنه عند الحديث عن التراث بأنواعه عامة: إذا أردنا إن نكون «موضوعيين» فينبغي أن نكون محايدين، أي أن تبدو لنا كل الآراء والمواقف متساوية في القيمة، وما على الباحث إلا أن يصفها وكأنه متعالٍ عنها غير معني بنتائجها الاجتماعية الخطيرة في كثير من الأحيان»[٢١]. وهذا يعني أن تحقيق المعرفة الموضوعية، في دراسة قضايا النهضة الحديثة، «ينبغي أن يتزاوج بين مستويين من التحليل: التحليل من جهة كونه نقداً لـ «المعرفة المباشرة» بالموضوع، والتحليل بصفته استكشافاً للموضوع باستراتيجيات معرفية أكثر ثراء ومتانة»[٢٢].

والمتأتى من ذلك أن **التعامل مع النص الإصلاحي العربي** لا ينبغي أن يكون تعاملاً بـ «النفي أو الإثبات». إذ إن ذلك يحيل إلى المنطق الأيديولوجي المختزل لأن «الرد على الأيديولوجي ينتج أيديولوجيا دائماً، حتى وإن بدت أيديولوجيا الرد أفضل مقاماً وأمتن أساساً من الأيديولوجيا المردود عليها»[٢٣].

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١. انظر أيضاً: Mohammed Arkoun, *La Pensée arabe*, que sais-je; 915, 5ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), pp. 48-53.

(٢٢) الحداد، **حفريات تأويلية في خطاب الإصلاح العربي**، ص ١٣. يقول الكاتب محمد الحداد: «الأيديولوجيا ضرورة عملية، وأما الموضوعية فتنخرط في منطق نظري أساساً لذلك لا تمثل إحداهما نقيضاً للأخرى كما لا تقوم إحداهما مقام الأخرى، لأنهما تنتميان إلى منطقين مختلفين» (ص ١٢ ـ ١٣).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢. يقول محمد الحداد: «كلمة «البركان الهائل» هي كلمة مأخوذة في الحقيقة من قولة للطاهر الحداد وقد لفت نظري لأنها استعملت استعارة للثورة الدينية والإصلاح الديني اللذين رآها الحداد ضروريين لتحقيق الإصلاح الاجتماعي العام؛ فقد رأى أن المجتمعات الإسلامية تحتاج إلى بركان هائل بمعنى ثورة وإصلاح هائل. بمعنى ثورة دينية وإصلاحاً دينياً عميقاً وليس مجرد ترميم، كما يريد بعض الشيوخ آنذاك. هناك منهجية معينة وروح معينة هي روح هذا =

ونافل القول إن كل قراءة، سواء كانت منهجية خالصة أم فكرية أم اجتماعية، فهي بالأساس قراءة «أيديولوجية». غير أن القراءة الجديدة وإن تبدو واعية بهذا المشكل، فإن أهميتها تكمن في استكشاف الوظيفة الأيديولوجية التي تسهم في بناء الخطاب وظروف «التلقي وآليات للاستدلال والتأثير؛ وآليات للإخفاء والتعمية، وبروتوكولات اجتماعية تقوم على أساسها عملية التواصل... إلخ»[٢٤].

وغني عن البيان أن تفكيك الحداد لظواهر لغوية وفكرية من المشهد الإصلاحي العربي لهو دليل بارز على أهمية التجديد المنهجي في كتابة بل إعادة بناء تاريخ الفكر العربي. يقول الباحث الحداد في هذا السياق «إن **الإضمار ظاهرة ملاصقة لكل خطاب**، فهو يمثل **أولاً**، طريقة لمراوغة المحرمات اللغوية، أي مجموع الألفاظ والأفكار التي تمنعها الأعراف السائدة. وهو **ثانياً**، استباق من المخاطب للاعتراضات المحتملة حول خطابه. وهو **ثالثاً**، توجيه من اللغة ذاتها لكيفية التعبير. وهو **رابعاً**، مساحة الفراغ التي يملؤها المتقبل على مسؤوليته الخاصة وفي حدود تفاعله مع استراتيجية الخطاب»[٢٥]. بل أكثر من ذلك، إن الإضمار ـ كما سبق أن أشرنا ـ يمكننا من «تسليط أضواء جديدة على قضية «التناقض» في خطاب معين»[٢٦].

نخلص مما تقدم إذاً، أن مكونات القراءة الجديدة تصدر من مكتسبات الفكر الغربي وتطوراته في مجالات الاجتماع والمعرفة والنقد.. من هنا كانت الوسائل المنهجية وأدوات التحليل لمجالات الفكر العربي تمتد إلى النظر، بروح النقد، إلى إعادة قراءة الإصلاح الديني وتحولاته في العالم الحديث، ثم دراسته للمكتوب والشفوي في نصوص النهضة العربية الحديثة.

لقد ساد الاعتقاد عند بعض المفكرين العرب أن الثقافة الشعبية باعتبارها مجالاً للثقافة الشفوية اللاعلمية والهامشية، لا تسهم في رسم معالم الفكر وطموحات الأمة في النهضة والتنوير والتقدم.

= البركان الثائر، هذا البركان الهائل، هذه الروح أما نقبلها أو نرفضها..». انظر: مجلة **عمان**، العدد ١٦١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ٤٨.

(٢٤) الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ص ٢٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٦) محمد الحداد، **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ١٣.

والحال أن ما تحقق من دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية في مقاربة الظاهرة الاجتماعية (المكتوبة أو الشفاهية)، قد أقرت أن «الثقافة لا تقتصر على المكتوب فحسب، بل تشمل كل مجالات الإنتاج الرمزي للإنسانية. وقد كان للأديان دور مهم في توجيهها وضبط وسائل تعبيرها، بل الأديان هي الإنتاج الأعمق تعبيراً عن البعد الرمزي لدى الإنسان؛ فلا تفهم أغلب الظواهر الثقافية القديمة إلا في إطار استمرارية الوظائف الرمزية بالرغم من تعاقب أديان ودول ومذاهب مختلفة»[٢٧].

وعلى وجه التحديد ما نجده عند الجابري من اعتباره أن الثقافة الشعبية لا تعبر عن نظام ثقافي «منظم»، وبالتالي، رسم مشروع فكره في نطاق «الثقافة العالمة». وأما محمد أركون فقد اتجه إلى دراسة أدوار الثقافة الشعبية والعالمة على حد سواء في مقاربة العقل الاسلامي.

ونتيجة لذلك يتحتم علينا الاستنتاج أن دراسة الفكر العربي الحديث يحتاج إلى عمل علمي مزدوج، أعني «النقد الأيديولوجي ذا الدور التنويري الذي يقصد رفع القداسة والأسطرة عن التراث وإبراز جوانبه المضيئة، والنقد السوسيولوجي ـ السميولوجي الذي يقوم على مساءلة التراث بإشكالات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، والتي تمثل اللسانيات بالمعنى الواسع أحد أعمدتها وموجهاتها»[٢٨]. لذا كانت عمليات التحليل والتعقل لفكر النهضة والإصلاح، تتأسس على مبادئ النظر في جوانب الثقافة الشعبية والعالمة باعتبارهما جزءاً لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي ـ الثقافي العربي. وعلي أن أشدد هنا على فكرة الباحث محمد الحداد التي تتمثل في التجديد المنهجي، والذي يطمح إلى «عمليات الفهم والتعقل والتحليل... والتأويلات عوضاً من الفيلولوجيا والتاريخ الشامل عوض التاريخ التقليدي»[٢٩].

والحقيقة أن الفكر المعاصر قد التفت إلى أن الاقتراب إلى الحقيقة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٨) الحداد، **حفريات تأويلية في خطاب الإصلاح العربي**، ص ٢٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٥. وتظهر هذه الكفاءة المنهجية في تقريب الكاتب لقضية الشفوي والمكتوب: «وقد أصبحت قضية الشفوي والمكتوب قضية كل العلوم الإنسانية والاجتماعية، من سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا وألسنية، بل كذلك النقد الأدبي والدراسات الحديثة حول البلاغة... الخ. وكان للهرمنوطيقا دور خاص في السنوات الأخيرة في فتح إشكالات أخرى، إشكالات تصب في مجال العلاقة ذاتها، أي العلاقة بين الشفوي والمكتوب» (ص ٣٥).

التاريخية للأفراد والجماعات يستلزم النظر إلى تفكيك التمثلات الأيديولوجية حول هذه القضية أو تلك، . يقول الحداد في هذا المعرض «لا يمكن الاقتراب من الحقيقة التاريخية إلا بالمضي إلى أبعد حد ممكن في تفكيك التمثل الأيديولوجي كما في ذلك متابعة آثار هذا التمثل في ما يقدم على أنه بحث تاريخي»[٣٠]. وهو الذي عبر عنه الكاتب بعبارة أوضح بأننا عوضاً من أن نوجه أنظارنا نحو مصدر الخطاب وقد فقدنا حوله الكثير من المعلومات المهمة، نوجهها نحو تقبل الخطاب، وذلك بتفكيك أفقي وعمودي **لركام التمثل الأيديولوجي** ـ الذي مازال حياً مستمراً متعاظماً على مرأى ومسمع ـ وعندئذ سنحقق هدفين: **أولهما، الاقتراب من الحقيقة التاريخية بوسيلة النقد المنهجي** الذي يمكن من استخراج كمية أكبر من المعلومات من الوثائق القليلة (...). **وثانيهما، المساهمة في مشروع نقد العقل العربي وترسيخ الفكر التاريخي** من خلال مشاكل واضحة وليس عبر الوعظ أو التجريد. ذلك أن التقبل يعني إعادة تشكيل الخطاب بحسب آليات معينة، ذهنية ووظائفية، هي آليات العقل في التعامل مع ما يفد إليه. وهذا هو المعنى الموضوعي الذي نراه لمشروع نقد العقل العربي»[٣١]. وما من أحد يغيب عنه، هنا، أن استراتيجيات بناء فكرة أو منظومة رمزية وثقافية، يعود في حقيقة الأمر، إلى «المعنى بالغلبة، أي ذاك الذي فرضته استراتجيات سلطوية متعاملة مع الخطاب نجحت، بعد مغالبة استراتيجيات أخرى، في السيطرة على الوضع الدلالي»[٣٢]. إذاً هذا هو التسويغ الفلسفي والمنهجي لبعض مبادئ القراءة الجديدة.

ثانياً: في نقد السرديات النهضوية : بناء استراتيجية الإصلاح

لقد شهد الخطاب العربي عدة مطالعات نقدية وفكرية ومراجعات تقويمية، وذلك بغية نفض غبار الغموض والالتباس في كثير من المفاهيم الجوهرية التي أسهمت في بناء فكر النهضة الحديثة، ومنها:

الإصلاح والنهضة والديمقراطية والحرية والمواطنة والتمدن والتقدم،

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

وغيرها من المفاهيم (القضايا) التي تختلف مضامينها الفكرية باختلاف المنطلقات الأيديولوجية لهذا المفكر أو ذاك.

ومن المؤكد أن محمد الحداد قد شرع في مجاوزة هذا المنطق الأيديولوجي نحو بناء فكرة النهضة والإصلاح على مبادئ منهجية ونظرية معاصرة. ويتبين لنا ذلك عن طريق، مقاربة فكر ابن أبي الضياف، نظام اللغة وطرق التسمية وقواعد بناء المؤرخ لهذه الفكرة أو تلك القضية. وينجلي هذا من خلال التساؤل الآتي: «كيف تعامل مؤرخ يكتب بحسب آليات تاريخ الدولة والملوك مع حدث وقع خارج الدولة؟»[٣٣].

هذا الموقف هو الذي يتميز به نظر محمد الحداد، إذ تمكن من تفكيك نظام اللغة الذي يحدد علاقة الوثيقة بالعوامل الخارجية والموضوعية. يقول الكاتب في هذا الإطار «ينبغي أن ننبه إلى أن هذا النظام لا يتشاكل بالضرورة مع «حقائق الأشياء» وإنما يكشف الزاوية التي ينظر من خلالها المؤرخ»[٣٤]. ويتحصل مما تقدم، أن نظام التسمية يكشف لنا طبيعة توزيع الدلالات وأدوار الأسماء والقضايا في النصوص الفكرية العربية. والأمر الثاني الذي يكشف عنه هذا الموقف، هو إبراز مصير اللغة ونظامها في التاريخ التي هي محكومة بأنظمة التسمية وتعدد المواقع الاجتماعية. وهذا يعني أن المؤرخ التونسي قد ظل أسير نظام التسمية المدافع عن مدلولات النظام السياسي القائم.

وهكذا فإن حدث ثورة ابن غذاهم لم تكن في مستوى **الثورة الفرنسية** حتى «تثور كتابة التاريخ. لذلك أغلق المؤرخ القوس وعاد يتحدث عن التأريخ متماهياً بأسماء الدول والملوك»[٣٥].

والمحصلة أن الفكر التاريخي عند ابن أبي الضياف هو فكر محدود الأفق والآفاق. وهذا يرتد إلى طبيعة تصوره لعلاقة اللغة بنظام الأشياء من جهة أولى، وعلاقة الكتابة بالوقائع والأحداث من جهة ثانية. وبعبارة أخرى، نقول إن المؤرخ التونسي قد بقي رهين **نظام التسمية** الذي يوجد ضمن دائرة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

التأريخ للدولة من دون أية محاولة منه لإحداث تحولات في الذات القارئة لخطاب التاريخ.

إن القضية الأساسية التي يتعين التوجه إليها أيضاً في رأي محمد الحداد هي قضية التمثل باعتباره أداة كاشفة ومضيئة لطبيعة الذهنية العربية والإسلامية إزاء الوقائع والأحداث. ومن هنا فإن ما كان تطلع إليه الباحث في هذا المعرض هو تعقب تينك التمثلات الفقهية والاجتماعية والثقافية لظاهرة (حدث) الوباء.

ويعتقد الحداد أن المقاييس التي اشتغل بها العقل الفقهي في تحديد ظاهرة الوباء لا من خلال تشخيصه أو علاجه، بل عن طريق استدعاء الأحاديث النبوية. يقول الكاتب «المطلوب استكشاف آليات تأويل الظاهرة تحليل التمثل بموازاة رسم المعطى الخام في جوانبه الحديثة والديمقراطية والاقتصادية والصحية (تحليل الوقائع)»(٣٦).

ويلزم من هذا أن تمثلات الفقهاء في القرن التاسع تستند إلى توظيف المرويات من الأحاديث: «الطاعون شهادة لكل مسلم» رواه البخاري... بل اندفع كثير من الفقهاء إلى تأليف رسائل في هذا الباب(٣٧) لترسيخ رؤية دينية وتمثل فقهي عن الوباء. ومن ثم، أضحى «الوباء آفة بل علامة تأويلية في خطاب مرشح للاستمرار ما لم ينفجر عالمه الخطابي وليس فقط العالم المحسوس المحيط به»(٣٨).

وفي ضوء هذه الأفكار والوقائع والتمثلات الموجهة، فإن التحليل السميولوجي للظواهر (العلامات) الاجتماعية، هو تحليل مبني على استراتيجيات معرفية ترنو إلى الاستكشاف بمعنى «هو بناء شبكة مفهومية ومنهجية تتيح معرفة الشيء من زوايا ومستويات أكثر عمقاً»(٣٩).

لقد تكلم الباحث سعيد بن سعيد العلوي، على حدث الفتنة «بو حمارة». ذلك الحدث الذي لم يتجاوز فيه الرجل بضعة سطور في سياق

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

تاريخي مختزل. وهو ما يترتب على قصور في تحليل علامات الفتنة ودورها الكبير في بيان طبيعة الذهنية المغربية وكيفية تعاطيها مع هذه الظاهرة التاريخية. ومهما يكن من الأمر، فقد قام الكاتب التونسي الحداد توصيف ذلك الشعور الفقهي والعقدي الحاد الذي يفرض قيوداً صارمة تحول من دون مواجهة الظاهرة مواجهة طبية وعلمية.

إضافة إلى ذلك فإن المنظور السميولوجي ينظر إلى الوباء كعلامة تخفي مدار الخطاب التمثيلي الذهني الفقهي. وهذا لم يستخلصه الباحث إلا من خلال تصور الخطاب ليس باعتباره «أجزاء متناثرة يمكن تحليلها منفردة، بل هو معنى كلي يقوم بفضل تشكل معين؛ فالأجزاء (الجمل، التسميات، المصطلحات. . .) لا قيمة لها منفردة، بل قيمتها في ما تؤديه من وظائف. .»[٤٠].

ومن المؤكد أن دراسة الحداد لقضية الإصلاح الديني في العالم العربي والإسلامي ينطلق من مستجدات العالم الحديث ومثله[٤١]. إذ إن الصدام بين المثل الدينية القديمة والمثل الحديثة، إنما يسهم في بلورة رؤية ملتبسة حول الطريق الملكي نعزوه كما يقول فهمي جدعان، إلى الغائية «الخلاصية» والذي يتجسد في ما يسميه الحداد بـ «سردية النائم» أو بالأحرى السرديات النهضوية. والحال أن المطلوب هو إعادة صياغة مثل دينية جديدة تشارك فيها «ملايين البشر من كل التقاليد الدينية. ذلك هو الطموح»[٤٢].

الظاهر أن مدارات الفكر العربي، قد شهدت لحظات فكرية وتاريخية مهمة من مطلب المدنية إلى الجامعة الإسلامية إلى مطلب الاستقلال إلى مطلب الثورة ثم العهد الخامس الذي هو الإصلاح. ولقد كان من نتائج هذه المطالب، أن القضية الدينية لها حضور كبير في مدارات هذا الفكر، سواء بفعل عوامل خارجية أم داخلية. يقول محمد الحداد في هذا المضمار «كانت البداية بالإصلاح الديني لإثبات العروبة ضد التتريك، الوهابية، ثم جاء جيل اطلع على المميزات الأوروبية وبدأ يدعو إلى الاقتباس على أساس مدني بحت، مستثنياً القضايا المتصلة بالدين والأخلاق (خير الدين، الطهطاوي. .)؛ ثم تبعه جيل ثالث أعاد توظيف الدين بعد أن تحول التحديث المدني إلى

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤٢) الحداد، **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، ص ١٣٧.

إدارة الحماية والاستعمار (الأفغاني، عبده)؛ وأعقبه جيل قادة الدولة الوطنية ما بعد الاستعمارية المدنية والعسكرية الذي عاد مجدداً إلى الإصلاح المدني. . .»[٤٣]. وينجلي من هذا أن رواد النهضة الحديثة ـ الطهطاوي وخير الدين التونسي ـ قد عملا على الاصطدام بالفكر الديني السائد والمؤسسات التقليدية الممثلة له[٤٤] لتفادي الفتنة والمخاطرة. وأما في مدار الجامعة الإسلامية مع كل من الأفغاني والإمام محمد عبده، فقد كانا «أكثر جرأة في نقد المؤسسات الدينية التقليدية محملين إياها المسؤولية عن وضع التجزئة والتناحر. .»[٤٥]. وأما الدين في عهد الاستقلال، فقد كان أكثر الأمور قوة في توفير شروط النضال والمجاهدة ضد الاستعمار. إذ إن «الطلب على الدين كان شديداً ليكون دافعاً نفسياً في المطالب الجماهيرية بالاستقلال (. . .)؛ فالعهد الاستقلالي كان أقل جرأة من سابقه في طرح قضايا التجديد الديني أو مجرد القبول بإثارتها»[٤٦]. هذا عن أمر الاستقلال، أما عن شأن مدار الثورة فإنها تميزت بثلاثة اتجاهات أساسية وهي كالتالي:

ـ عمل **الاتجاه الأول**، على استبدال الديانة العلمانية بالدين المتداول.

ـ شرع **الاتجاه الثاني**، بعملية التسويغ الأيديولوجي في قراءة الموروث العربي وأعلامه، بحيث أصبحت النبوة ثورة، والقرامطة حركة بروليتارية، وابن رشد فيلسوفاً مادياً، وابن خلدون مؤسس الدياليكتيك. . وهلم جرا»[٤٧].

ـ وأما **الاتجاه الثالث** والأخير، فيتمثل في استعادة الخطاب الديني السائد في قوالب أيديولوجية. تلك التي لم ترق «إلى مستوى تحديث الفكر الديني مما تسبب في حدوث حالة فراغ»[٤٨]. وهو الأمر الذي أفضى إلى نشوء حركات

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٥) الحداد، **مواقف من أجل التنوير**، ص ٤٠. يقول الكاتب في هذا الإطار: «كانت الفكرة السائدة في عهد «المدنية» أن الدين يبقى على حاله، فكراً ومؤسسات، ويكتفي منه بأن لا يعارض الاقتباس من الحضارة الحديثة، باعتبار المقتبسات من الأمور الدنيوية الواقعة تحت حكم الإباحة. وقد عمل الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) وخير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٨٩) على نشر هذه الفكرة وترسيخها بين العرب، كما نشرها آخرون في تركيا والهند وإيران وبقاع أخرى من العالم الإسلامي» (ص ٤٠).

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

«جهادية» كرد فعل على «الأيديولوجيات الجديدة التي بدت منافسة للدين، فحولت الدين أيديولوجيا من الأيديولوجيات السياسية المتصارعة من قيم ظلت المؤسسات الدينية التقليدية ذات دور هامشي في هذا الصراع»(٤٩).

واللازم عن هذا القول إن الصراع المقبل هو صراع بين مفهوم وتصورات وتأويلات كرأسمال رمزي يستمد كل طرف مشروعيته من الإسلام الرسمي أو من الإسلام السياسي أو من المؤسسات التقليدية.. من هنا كان كل ذلك إعلان واضح عن تغيب كثير من أشكال التعاقدات: «المعاهدة»(٥٠)، وشكل «التأميم»(٥١)، أو شكل «العلمنة»(٥٢). والحق أنها أشكال من تنظيم

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣. شكل «المعاهدة»: «شكل المعاهدة في توفير صياغة قانونية إطارية تحدد صلاحيات الطرفين المتعاقدين، أي الدولة والمؤسسة الدينية. ويشار عادة إلى أن المعاهدة التي وقعها نابوليون بونابرت مع البابا بولس السابع سنة ١٨٠١، هي أول معاهدة (كونكوردا) بالمعنى الحديث، وقد أنهت (مؤقتاً) المواجهة العنيفة بين الدين والثورة، وأصبح شكل المعاهدة القاعدة التي تنظم علاقة المؤسسة الدينية الكاثوليكية بالدول ذات الحضور الكاثوليكي منذ المجمع الكنسي المعروف بالفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥). لقد أثبت هذا الشكل فوائد عديدة، مثلما يلاحظ من خلال الاستقرار الديني الذي تشهده البلدان الأوروبية بعد أن عانت الأمرين من الحروب الدينية. ولم يبرز هذا الشكل من عدم فحسب، بل هو تطوير لشكل عرف في العصر الوسيط؛ فقد ظهرت له في الإسلام في هيئة البيعة بين زعيم ديني وزعيم قبلي لإقامة دولة يتم تقاسم مواقع القرار فيها بمقتضى بنود البيعة، وهي تجربة تكررت عدة مرات في التاريخ الإسلامي. إلا أن من يميز المعاهدة بالشكل الحديث هو أن الدولة لا تقبل بالتخلي عن قطاعات استراتيحية مثل التعليم أو اقتسام مواطن نفوذ خاصة بها مثل استعمال السلاح أو تنفيذ العقوبات، وإلا فقدت هذه الدولة صفة الحداثة. على أن هذا الشكل يصطدم برمته بعائق أساسي في أغلب المجتمعات الإسلامية يتمثل في صعوبة تحديد التمثيلية الدينية؛ فالمجال الديني لم يعد منحصراً في المؤسسات الدينية التقليدية، ما يعني أن الدولة ستتعاقد مع طرف لا يتمتع بالتمثيلية الكاملة فتفقد المعاهدة جدواها إلا إذا افترضنا أن تستعيد هذه المؤسسات وضعها السابق أو تقوم أخرى مقامها ويتوافر فيها هذا الشرط» (ص ٤٤).

(٥١) شكل التأميم: «فيتمثل في أن تكون الدولة راعية المؤسسة الدينية. كانت الملكية الفرنسية في عهد الملك لويس الرابع عشر (١٦٤٣ ـ ١٧١٥م) راعية كنيستها الكاثوليكية. لكن المثال الأبرز والأكثر تأثيراً هو إنكليز القرن السادس عشر، فقد تجنبت الحروب الدينية في ذلك القرن بأن أقامت كنيسة قوية لا تخضع لرومية لكنها منظمة على شاكلتها، وكنيسة خارجة عن الكاثوليكية لكنها مخالفة للفكرة البروتستانية التي كانت ترفض في الأصل التنظيم الكنسي ووجود رجال دين رسميين. كان هذا التنظيم من العوامل التي ساعدت إنكلترا في أن تصبح قوة كبرى، فيما كانت جاراتها الأوروبيات تمزقها الحروب الدينية. يقترب هذا الشكل اقتراباً كبيراً من نظام الخلافة الإسلامي، بشرط أن ننظر إلى هذا النظام في حقيقته التاريخية وليس في الصورة المثالية التي حفظتها كتب الفقهاء». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٥٢) شكل «العلمنة»: «فهو يتضمن في الحقيقة ثلاثة أشكال فرعية شديدة التباين: =

العلاقة ما بين الدين والسياسة في الفكر العربي الذي رفض على وجه العموم فكرة العلمنة تحت غطاء غياب الكنيسة في الإسلام على منوال الفكر الغربي.

لقد كان مدار الإصلاح في الفكر العربي نابع ـ كما يقول هشام شرابي ـ من التحدي الذي طرحه الغرب على المجتمع الإسلامي. إذ كان هدف فكرة الإصلاح حماية المجتمع الإسلامي بالاستجابة للتحدي الغربي بطريقة «إيجابية»، ومحاولة تأسيس الأفكار والمنجزات في ضوء الحقيقة الإسلامية

= الشكل الفرعي **الأول**، هو العلمانية المعادية للدين. هذا شكل بعض الحكومات الشيوعية سابقاً، وهو يؤدي حتماً إلى الاستبداد والتعدي على حرية الضمائر والعقائد والأفكار، ولا يمكن تصور حدوثه في العالم العربي. حتى النخب السياسية التي تولت الحكم وكانت في قناعتها الشخصية قليلة الاهتمام بالدين اضطرت إلى التعامل معه في المجتمع.

الشكل الفرعي **الثاني**، هو العلمانية اللادينية، بمعنى أنها لا تعادي الدين لكنها تقف منه موقف اللامبالاة، وتعتبر الدين قضية شخصية بحتة لا علاقة له بالشأن العام ولا بمجال الدولة. وأفضل مثال لهذا الشكل فرنسا منذ أن سنت قانون اللائيكية عام ١٩٠٥. ومن المهم الانتباه إلى أن اللائيكية (Laïcité) أضيق من العلمانية (Sécularisation)، فهي شكل من أشكالها الممكنة. إلا أن التنافس بين الثقافتين الفرنسية والأنكلوسكسونية على ادعاء الأسبقية في ابتكار المبادئ الحديثة هو الذي أحدث الخلط. وكانت تركيا الكمالية البلد الإسلامي الوحيد الذي اقتبس النظام الفرنسي وحول كلمة لائيكية كلمة تركية. ولا يوجد أي نظام لائيكي في أي بلد عربي، عكس من يدعيه الكثير من زعماء الحركات الإسلامية الجهادية، فأما أنهم يجهلون معنى اللائيكية أو أنهم يتعمدون المغالطة لاستغلال الشعور الديني استغلالاً سياسياً.

وأخيراً يتمثل الشكل الفرعي **الثالث**، في العلمانية المحايدة دينياً أي أن الدولة ترعى الدين عموماً لكنها لا تفضل أي دين أو مذهب من الأديان والمذاهب المتعايشة تحت سلطتها. ومن أبرز ممثلي هذا الشكل ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية. ذلك أن البروتستانتية مثل الإسلام لا تقبل بوجود كنيسة رسمية، لذلك تعددت فرقها التي أصبحت تدعى أيضاً كنائس لكن من دون ادعاء حصرية التمثيل الديني. وكان على الدولة أن تقبلها جميعاً من دون أن تتدخل بينها وتكون طرفاً في اختلافها. ثم انسحب هذا التعايش على الأقلية الكاثوليكية ثم بعد ذلك على اليهودية ثم على الإسلام والديانات الهندية التي انتشرت مع هجرات العمالة. يقترب هذا الشكل من نظام التعايش بين الأديان والطوائف الذي عرفه الإسلام في ظل الدولة العباسية، حيث كانت تتعايش مذاهب شتى حتى المجوس والزنادقة وكان يمكن لأشخاص مثل أبي بكر الرازي (ت ٩٣٢م) والمعري (ت ١٠٥٧م) أن يعبرا علناً عن مواقف مشككة. ولم تكن الدولة تتدخل إلا إذا شعرت بأن فئة ما تهددها سياسياً. لكن التجربة الأهم هي التي شهدتها الإمبراطورية العثمانية التي كانت فسيفساء من المذاهب والطوائف، وتعايشت جميعاً في ظل احترام عقائدها وأنظمتها الخاصة، إلا إذا اعتبرت ممثلة لخطر سياسي على الإمبراطورية (الشيعة خاصة الذين كانوا متهمين بالولاء للعدو اللدود للدولة الصفوية، لكن ذلك لم يمنع تواصل وجودهم في العراق وجبل عامل) علماً أن هذا النظام في تركيا كان قد ظهر في نفس العصر الذي كانت الحروب الدينية تمزق أوروبا. .» (ص ٤٦).

وتقويتها من دون تعريضها للنقد الحر»[٥٣]؛ فإذا كانت رؤية الكاتب شرابي تتسم بالقدرة على تشريح أيديولوجيا الإصلاح الإسلامي، فإن مراجعة محمد الحداد بمنظورها المنهجي التجديدي تبقى ـ بكل نزاهة ـ جادة في مراجعتها لقضية الإصلاح ذاتها. وذلك عن طريق انتقاد الباحث للسرديات النهضوية العربية ورؤيتها لفكرة الانحطاط في السياق العربي الحديث. يقول الحداد في هذا المعرض «تستكشف كيف تشكلت الرؤية ولا تزعم أنها تكشف أحداث ووقائع جديدة. وكل المقصود إثبات إمكانية فتح مسارات تأويلية جديدة للتاريخ والاستدلال على أن المسارات السائدة ليست بالضرورة الأكثر صحة، فضلاً عن أن تكون الوحيدة الممكنة»[٥٤].

وبهذا الاعتبار، فان مسألة الإصلاح لدى الكاتب الحداد لا تنحصر في دائرة **إعادة قراءة إرث النهضة العربية الحديثة الأولى** من خلال أعمال لدى رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، أو بدراسة تصورات الأفغاني والإمام عبده ومنجزات الكواكبي.. بل إن الأمر يحتاج إلى «عملية إصلاح الثقافة العربية» من خلال إنجاز مهام نقدي لتاريخ الفكر العربي والإسلامي، ومنها ما يلي:

أولاً، محاولة نقد العقلية التاريخية العربية[٥٥] التي أسهمت في فشو التصورات اللاعقلانية أو تكريس ما يسمى بـ «أسطورة الطوفان».

ثانياً، الغالب على الفكر العربي، برأي الحداد، التراث الفقهي الذي يحول دون بناء فكر استراتيجي عربي. ويترتب على هذا أن غياب ذلك النوع من التفكير في التاريخ الإسلامي يرجع، بالأساس، إلى البحث في مسؤوليات الأسر الحاكمة بدلاً من تحليل آليات الثقافة العميقة[٥٦].

ثالثاً، أن غياب أرضية الاختلاف والتعددية الدينية يسهم بنصيب أكبر، في بناء ثقافة استراتيجية. ومن ثم، لابد من تحديد المميزات الجوهرية ما بين الدين والمجتمع والسياسة في مدارات الفكر العربي والإسلامي.

---

(٥٣) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٣٨.

(٥٤) الحداد، **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، ص ٥١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

ويتحصل مما تقدم، أن تحقيق عملية الإصلاح في الثقافة العربية تستلزم محددات معرفية واجتماعية ودينية. أو بعبارة أوضح يجدر بالفكر العربي إنجاز الثورات المعرفية المشار إليها أعلاه. بيد أن إحداث هذا الانقلاب (الثورة) في العقل العربي ستواجهه، حتماً، تحديات كبرى. ومن المؤكد أن نقض دور الثقافة الدينية بشكل مباشر وحاد قد يجعل الكفة لصالح الفكر التقليدي أو اللامعقول العقلي. بل إن النقد المعرفي للتراث العربي وقراءته قراءة علمية، يتطلب استراتيجيات مختلفة، من الاحتواء والإدماج والاستقلال.. وهي طريقة من طرق النقد الاجتماعي. وهكذا فإن أي نقد حاد وتقويم شرس لمرتكزات الثقافة العربية ينتج منه استحضار خصوصية المتلقي العربي وحساسيته الدينية والقومية..

لقد دافع الباحث محمد الحداد في معرض «التجديد المنهجي» (القراءة الجديدة)، للفكر العربي وإشكالياته وقضاياه، عن ضرورة تحديد أدوار الدين الاسلامي في بنيات المجتمع العربي. ومن ثمة، محاولة تأسيس الإصلاح الديني على شاكلة حركة الإصلاح البروتستانتية الأوروبية الحديثة. بل وأكثر من ذلك التطلع بقوة إلى نزع الطابع السحري عن العالم (Désenchantement) لرؤية سائر الأشياء والموجودات برؤية دنيوية (دهرية) واضحة.

شرع الباحث محمد الحداد بتقويم السرديات النهضوية كمسار نحو بناء رؤية جديدة للتاريخ العربي والإسلامي. ومن هنا فإن انحطاط السلطنة العثمانية لا تعود إلى التهديدات الخارجية بقدر ما تتعلق بطبيعة الرؤية. ويعني هذا أن الإمبراطورية العثمانية لم تتمكن من بناء ذاتها «عندما تغير العالم» ما أفقدها المبادرة وبالتالي الاستقلالية[٥٧].

ويتولد من هذا أن السلطنة العثمانية لم تكن مؤهلة «بنيوياً للتكيف مع هذه المتغيرات، ولم يكن أي جزء من العالم الإسلامي مؤهلاً أيضاً، حتى الجزء العربي، لأن المانع الثقافي كان مشتركاً»[٥٨]. بل أكثر من ذلك، إن هذه الرؤية المتراجعة والمرتدة ألقت بظلالها على الاقتصاديات أيضاً. يقول الحداد في هذا المعرض «لا شيء في الاقتصاد العثماني يختلف عن الرؤية الإسلامية العامة التي تعتبر الاقتصاد وسيلة لا غاية، وتجعله خاضعاً

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٥.

لمجموعة من المعايير الأخلاقية وتسمح بتعايش أنماط إنتاج مختلفة»[٥٩].

ولقد كان من نتائج هذا، أن المعايير الأخلاقية والعقدية (الدينية) أسهمت في التراجع الاقتصادي في المجتمع العربي والإسلامي، بالرغم من أننا نعتقد بأن الأمر ليس بهذه البساطة. إذ من المعلوم إن ماكس فيبر قد نبه إلى دور القيم الأخلاقية (الإخلاص والتقوى..) في بناء النظام الرأسمالي!

ذاك كان حال الفكر في عهد الإمبراطورية العثمانية، وفي الزمن الحديث، على عهد النهضة العربية الحديثة، فكان أن تغيرت الرؤية الفكرية لدى العرب والمسلمين بفضل تغير «الظروف الذهنية للتقبل»[٦٠].

وبهذا الاعتبار كانت ميزة «أدب الرحلات» لا تتمثل في بداية «نقل» أوروبا إلى العرب، بل بداية تحرير الوعي النمطي السائد من المعوقات الذهنية لرؤية أوروبا... الأهم التساؤل متى بدأت وسائل الرؤية تتغير وكيف بدأ الجهاز المفهومي للتقبل؟»[٦١]. ومن المؤكد أن نشوء هذا التصور الجديد للعالم الحديث ومتغيراته يرتد إلى تنامي الحس النقدي[٦٢] في مطالع الفكر العربي الحديث.

وهكذا فقد أبرز الكاتب الحداد قصوراً نظرياً ومنهجياً من خلال مقالة «الإصلاح» المنشورة في **دائرة المعارف الإسلامية** للكاتب علي مراد. وذلك لتبنّي هذا الأخير لمفاهيم الاتصال والاستمرارية لتاريخ الإصلاحية الإسلامية، ما أدى تصور فكرة الإصلاح باعتبارها «أقرب إلى تمثيل الأصولية الإسلامية/ الناشئة في القرن العشرين منه، إلى تمثيل أي فكرة من الأفكار التي تقاسمت الوعي الإسلامي في القرن التاسع عشر، بل قبل ذلك»[٦٣].

وينجلي لنا من هذا أن الخطاب الإصلاحي العربي يتأسس في حقيقة الأمر، على القطيعة والانفصال في بناء رؤية نظرية وفكرية لمشروع النهضة وفكرة النهضة. وهو الأمر الذي دفع محمد الحداد إلى تشريح مفارقات الفكر العربي عن طريق مقاربة مداراته وعهوده التاريخية التي رسمت معالم التقدم والتنوير.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

ولعل المفارقة **الأولى**، تظهر في غياب لفظ «**المدنية**» من التداول اللغوي العربي. والمفارقة **الثانية**، تتجلى منذ عام ١٨٨٠ حتى عام ١٩١٤، من حيث هي فترة تاريخية تعبر عن فكرة «**الجامعة الإسلامية**» التي كانت تحمل في ثقافتنا العربية، أعني «رغبة الدولة العثمانية في الحفاظ على وجودها وشعور النخبة بأن هذه الدولة لم تعد في وضع يسمح لها بالاستمرار. كانت الوحدة الدينية تعني تعبئة الرأي العام (إذا جاز استعمال هذه الكلمة) باستعمال أداة الدين في سبيل مقاومة الاستبداد والتخلف والاستعمار المتربص. وقد طرح الإصلاح الديني بديلاً لإخفاق مشاريع تحديث الدولة بالاقتباس من المدنية الحديثة التي أصبحت تحمل صورة عدوانية؛ فهو يؤشر لانتقال المبادرة من الدولة ومنظريها (مثل الطهطاوي وخير الدين) إلى زعامات من المجتمع الأهلي»[٦٤].

ويترتب على هذا، أن هذه النخبة الدينية لا تتعقل إلا لغة دينية. والعجب أن القضايا الأساسية هي قضايا غير دينية. إذ تحتاج إلى لغة الفكر الليبرالي الحديث الذي سيذاع في ما بعد.

وأما المفارقة **الثالثة**، فتظهر في قضية «الاستقلال»، وذلك عقب سقوط الخلافة العثمانية الإسلامية سنة ١٩٢٤. وقد أصبح كل قطر عربي يواجه منفرداً مصيره ومستقبله. وهذا لا يعني أبداً تقاعس الفكر الوحدوي العربي والمشروع العربي الحضاري عن دعم المقاومة الإيجابية ضد التهديد الخارجي أو ارتداد هذا المشروع العربي عن فكرة الوحدة السياسية والاقتصادية والأيديولوجية.. ولعل نماذج من المغرب العربي تدل على بلورة الحركة الوطنية لفكرة السلفية الوطنية مع علال الفاسي، الذي كان له البعد الوحدوي والعربي، والامتداد في العمق الإسلامي العربي. وليس من الأولية في شيء، القول هل تنظر الوحدة العربية بين الدول القطرية أم تذهب كل دولة وطنية إلى ممارسة التحديث الاقتصادي والفكري؟ والحال أن القضية هنا، ليس الأمر في الانطلاق من الوحدة إلى القطرية أم من القطرية إلى الوحدوية، بل الإيمان بخصوصية التاريخ العربي وقضاياه[٦٥]. من هنا كانت فعالية الشعب ودوره في نيل الاستقلال الوطني بارزة للعيان، بالرغم من اختلاف

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٦٥) الحداد، **مواقف من أجل التنوير**، ص ٣٦.

الزعامات والحكومات، وتوزعهما ما بين النخب التقليدية والليبرالية.

وأما «الثورة فهي المطلب الذي جمع مختلف التيارات الأيديولوجية المتاقضة»[٦٦]، والتي أسهمت بقوة في تحقيق الثورة، وإن كانت «أغلب الثورات العربية، كما يقول الحداد، لم تتجاوز مستوى التغيير السياسي، فيما ظل العمق المجتمعي بعيداً عن الثورة وشعاراتها»[٦٧].

من الواضح أن من مفارقات الخطاب العربي ومداراته، أنها قد بقيت بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي والسياسي. وذلك بعلة الاهتمام العربي المفرط بالأهداف الثانوية مقابل ضحالة الإنتاج الفكري العميق الذي يعمل على تغيير العقليات والذهنيات وغياب النظرة التاريخية الموضوعية[٦٨]. لذا كانت النتائج هزيلة وضعيفة عن المستقبل العربي ورهاناته وآفاقه[٦٩].

وبهذا الاعتبار تمكن الباحث الحداد من بناء رؤية جديدة لمدارات الفكر العربي. وهذا عن طريق الاقتراب من «الحقيقة التاريخية» عبر عمليات تفكيك «التمثل الأيديولوجي بما في ذلك متابعة آثار هذا التمثل في ما يقدم على أنه بحث تاريخي»[٧٠]. إذ إن توظيف التاريخ الكوني أو الشامل هو السبيل الوحيد في ملامسة البنيات المستقرة والعميقة في المشروع العربي النهضوي.

ثالثاً: توظيف الإمام محمد عبده في فكر محمد الحداد: نحو إعادة بناء القول الإصلاحي

غني عن البيان أن القراءة الجديدة في فكر محمد الحداد تتطلع إلى توظيف المنحى الإيبيستيمولوجي المنهجي المتعدد على القراءة الأيديولوجية. ويتبين من هذا أن الباحث يتوسل بتصورات علمية ومعرفية متعددة (السيميولوجيا وسوسيولوجيا المعرفة والأنثروبولوجيا..)، ما أفضى به إلى بناء رؤية تأسيسية لمجالات الفكر العربي الإصلاحي. ولعل من الأمور الأساسية في كتابات الحداد أنها لا تراهن على التمييز بين الثقافة الشفوية والثقافة العالمة في السياق

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

العربي ـ الاسلامي(٧١) ؛ إذ إن الثقافة العربية قد استمدت عناصرها ومكوناتها من الثقافة الشعبية. بل إن التجديد المنهجي لدى محمد الحداد قد أسهم في تغير صورة الشيخ محمد عبده في أذهاننا، بحيث ساد الاعتقاد، بوعي أو من دون وعي، أن الإمام قد ارتبط بتوجهاته الفكرية والمعرفية والعقدية بابن تيمية أكثر من ارتباطه بابن سينا وأهل العرفان. يقول الباحث في هذا المعرض «إن الإمام محمد عبده لم يكن سلفياً، بل سينوياً إشراقياً، مرجعيته الرئيسية لم تكن ابن تيمية بل ابن سينا كما شرحه «الإمام»(٧٢). وقد عضد هذا التصور ما ذكره محمد عمارة في كتابه **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الذي تأثر بالتصوف الإشراقي عن طريق خال أبيه الشيخ درويش خضر»(٧٣). فضلاً عن ذلك، مراجعة نقدية لمسار الإمام محمد عبده وطريق توظيفه في الفكر العربي والكتابة النهضوية الحديثة والمعاصرة. إذ حصل بعد وفاة الشيخ محمد عبده أن تشكلت لجنة لحفظ آثاره ومؤلفاته. تلك اللجنة التي لم يكن ضمنها السيد رشيد رضا، وهو تلميذه الوفي والمخلص، ما يطرح أكثر من استفهام»؟

من المؤكد أن السيد رشيد رضا، وبفضل منزعه السلفي المتشدد، اندفع إلى حذف رسالة **الواردات في سر التجليات** من الطبعة الثانية من **المنشآت**. إضافة إلى ذلك، تم إسقاط مسألة «خلق القرآن» من الرسالة. وكذلك إهمال رشيد رضا لتفسير القرآن لمحمد عبده. ويتحصل مما تقدم، أن حذف هذه الرسائل والمقالات من أعمال الشيخ عبده إنما مرده الأساس هو مجاراته للمعتقد الرسمي السائد في الأزهر آنئذ»(٧٤).

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٧٢) يقول مسعود ضاهر: «كانت الكتابة التاريخية في الوطن العربي تعتمد فقط على المصادر المكتوبة أو الوثائق. فكانت تسقط وبصورة متعمدة أحياناً، جميع المصادر الشفوية. علماً أن المجتمعات العربية ـ حتى أواسط القرن العشرين ـ كانت تتشكل من جماعات سكانية تنتسب إلى البداوة بما يقارب السبعين في المئة. هنا تبرز أهمية التاريخ الشفوي، لأنه يعيد التوازن إلى الكتابة التاريخية من خلال إيلاء الاهتمام بأعمال الفئات والطبقات الدنيا. مع ذلك لا تزال الكتابة في مجال التاريخ الشفوي على أهمية هذا الحقل المعرفي المهم، غائبة عن كثير من الدراسات التاريخية العربية، على الرغم من توافر المبادرات الفردية في ميادين الإعلام والأعمال الدرامية...». انظر: مسعود ضاهر، «منهجية التاريخ الشفوي والاستفادة منها عربياً،» **عالم الفكر**، السنة ٣٦، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٨)، ص ٦١.

(٧٣) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٢٢.

(٧٤) الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ص ٢١٨. انظر أيضاً =

لا شك أن رسالة التوحيد تعبير عن تلبية حاجات أيديولوجية ملحة، بل إن الرسالة تنطوي على مجموعة من القضايا أكثر منها، في رأي الحداد، بحث في قضايا العقل الديني. ومن هنا كانت غاية الرسالة التربوية والمذهبية هو «رد الأمور إلى الإجماع تطلعاً إلى تجاوز الخلاف بين المذهبين وذلك بدافع الوحدة الثقافية للأمة التي كان يستعير ولادتها ولادة حديثة مختلفة عن نمط وحدتها الإسلامية في ظل الدولة العثمانية»[٧٥]. بمعنى أن عبده كما يقول عبد الله العروي، قد قرر أن «يجيب عن كل مسألة طرحت عليه من منظور المصلحة، وإن أدى ذلك إلى عدم الانسجام في الفكر الذي يدل على أنه كان أكثر وفاءً لواقع مجتمع فقد وحدته بسبب تصادمه مع الغرب»[٧٦].

كما إن علاقة الإمام عبده بالفكر الأخلاقي، كانت من خلال كتاب **تهذيب الأخلاق** لمسكويه، الذي كان يدرسه لطلاب الأزهر. يقول محمد الحداد في هذا المضمار «إن الهاجس الأخلاقي هو الموجه لكل الأمور لأنه هاجس نجاعة، فعندما يتعلق الأمر بالمقولات العقدية توزن هذه بآثارها في السلوك، وعندما يتعلق الأمر بتجارب سياسية مثل تلك التي قادها محمد علي في مصر، يؤخذ عليها إنها تترك الطريق السالكة وتتخذ الوعرة..»[٧٧].

ويترتب على هذا أن دراسة الثنائيات: الأخلاق والعقل، والأخلاق والتربية في خطاب الإمام من الأمور التي أسهمت في بلورة فكرة الإصلاح الديني وسبل إنجازه في المجتمع العربي الإسلامي. يقول محمد عمارة إن الإمام «كان «إصلاحياً» يرى أن التدرج في «الإصلاح» هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية، وأن التربية المستندة إلى الدين، بعد تجديده، بواسطة المؤسسات التربية الجديدة ـ مثل دار العلوم مثلاً ـ (. . .) إن التربية والتعليم هي السبيل الوحيد البلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والسياسي»[٧٨]. هو التصور الذي رفضه الباحث عبد الرزاق عيد معتبراً أن الشيخ محمد عبده تتحرك

= الحوار المنجز مع محمد الحداد، في: مجلة **عمان**، العدد ١٦١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨) ص ٤٤ ـ ٤٩.

(٧٥) الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ص ٨٩.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٧٧) عبد الرزاق عيد، **محمد عبده: إمام الحداثة والدستور** (بيروت؛ بغداد: منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ١٦٣.

(٧٨) الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ص ١٥٦.

فيه هواجس المصلحة السياسية بحيث «يتعامل مع القضايا بلغة سياسية بعيدة عن المطلقات الأخلاقية. بل هي تراعي النسبي وتوازن المصالح»[٧٩]. ومن الواضح أن مركزية مفهوم القانون ـ وفق كلام الحداد ـ في خطاب الأستاذ الإمام، قد أسهم بدور فعال في قراءة الواقع بدلاً من مفهوم الحرية[٨٠]، الذي استبد باهتمام دارسي الفكر العربي المعاصر.

لقد سعى الكاتب محمد الحداد إلى مقاربة ظاهرة الإصلاح الديني من خلال مقاربتين علميتين وهما:

«المقاربة الدلالية التأويلية»، و«المقاربة السوسيولوجية ـ الأنثروبولوجية»، اللتان تعملان على توظيف مفاهيم: الحذف والإضمار والتقبل والمخاطب المفترض والسلطة المرجعية للخطاب والحقيقة التاريخية والتمثل الأيديولوجي.. من أجل استخلاص البنيات الأساسية في عملية الإصلاح الديني أو الإسلامي.

وبهذا الاعتبار حاولت **المقاربة الدلالية التأويلية** أن تنظر في طريقة تفكير الإمام محمد عبده والتفافه حول سلطة مرجعية مضمرة. يقول الحداد في هذا السياق «تحول السلطة المرجعية للخطاب من الأنا المعبرة إلى مرجعيات مطلقة تضمن صحة القول، لكن هذا التحويل يتنوع أيضاً باختلاف حالات التخاطب. مثال ذلك أن أبا الحسن الأشعري يمثل سلطة مرجعية في خطاب موجه إلى علماء الدين، لكنه يفقد هذا الوضع في خطاب موجه إلى جمهور المسلمين المعاصرين»[٨١].

وينجلي من هذا أن التناقضات التي تكشفها هذه الرؤية المنهجية إنما تتمثل إثراء الخطاب وتعدد التأويلات. ومن ثم، فإن خطاب الدلالة ـ التأويلية، هو خطاب منهج أكثر منه خطاب أيديولوجيا. يقول الباحث في هذا المعرض «فالتوقف عند تسجيل التناقض هو موقف غير كافٍ في إطار نقد إيبستبمولوجي للخطاب، بل ينبغي المضي أبعد من ذلك واستخراج المسلمات التي تسمح بحجب هذا التناقض في عالم عبده ومخاطبيه. كما ينبغي للباحث أن يحذر أن يصبح بدوره أسير هذا العالم فيسلم بدوره عن لاوعي بهذه التناقضات»[٨٢].

---

(٧٩) عيد، المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

فضلاً عن ذلك انفتاح المقاربة الدلالية ـ التأويلية على علاقة المشافهة بالكتابة في المجال العربي. تلك العلاقة التي تبحث في أساليب واستدلالات التأثير وقنوات توظيفها في جذب عامة الناس من قبل الشيخ محمد عبده.

يترتب على ذلك سبر علاقات التداخل بين استراتيجيات القول والخطاب، وما بين المتلقي ومحاولة إقناعه. وهذا ما يسمى بـ «**التواصل الموقفي**».

وهكذا فان «التواصل الموقفي» عند الكاتب محمد الحداد، هو انخراط الفرد في سياق المحدث أو المحاضر، وذلك لحسن طلعته على العامة وقدرته الفائقة على إقناعهم وبراعته في استخدام ألفاظه ويديه وقسمات وجهه.

أما «**المقاربة السوسيولوجية ـ الأنثروبولوجية**»، فهي التطلع إلى استحضار عناصر التحول الديني البروتستانتي في أوروبا الحديثة في المجال الإسلامي العربي. وهو الأمر الذي لفت انتباه جمال الدين الأفغاني والإمام عبده. يقول الحداد «إن معرفة الرجلين بتجربة الإصلاح الديني المسيحي مستمدة أساساً من كتاب فرانسوا غيزو **تاريخ الحضارة في أوروبا**، كما نقله إلى العربية سنة ١٨٧٧، الأديب حنين نعمة الله خوري، بعنوان **التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية**»[٨٣].

كما إن من ايجابيات هذا التصور السوسيولوجي لظاهرة الإصلاح الديني، هو البحث عن نقاط التقاطع والاختلاف ما بين تجربة العرب والمسلمين من جهة، وتجربة الغرب المسيحي من جهة أخرى. إذ كان في أوروبا «الدعوة إلى التخلص من سلطة المجامع الدينية في التجربة المسيحية، تجد لها مقابلاً في الإسلام الإصلاحي تتمثل في محاولة التخلص من الشروح والتعليقات والحواشي، والمقصد المشترك هو التخلص من الوساطة لإقامة علاقة مباشرة بالنص المؤسس»[٨٤]. هذا من جهة التطابق. وأما من جهة الاختلاف، فإن «الفارق بين التجربتين يرتبط بمصير الخطاب لا بحدوسه الدافعة؛ فالإصلاح المسيحي يتطور في مناخ ملائم. وأما التجربة التي قادها الأفغاني وعبده، فقد ظلت معزولة ثم أفرغت من محتوياتها الجزئية ولم تستمر منها إلا الجوانب المحافظة»[٨٥].

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

وبهذا فإن من موانع الإصلاح الديني في العالم العربي ـ الإسلامي، إنها تعود إلى الأسباب الخارجية المتمثلة في التهديد الاستعماري. إضافة إلى ذلك، إسهام التيار الماركسي والليبرالي في محاولتهما تقويض كل دور للدين في نهضة المجتمع العربي وتقدمه. وبهذا الاعتبار، فإن هذا الوضع قد رسخ ركائز التقليد والتخلف أكثر مما رسم معالم التنوير.

وهكذا فان هذه المقاربة السوسيولوجية ـ الأنثروبولوجية لظاهرة الإصلاح الديني عند الكاتب الحداد، قد استندت إلى نماذج غربية حديثة (بيار شونو وستروهل ودوليمو وفيفر وجيلسن وليونارد..) التي أسهمت بقوة في إعادة قراءة الإصلاح المسيحي في مساره وصيرورته في القرن التاسع عشر. تلك الرؤية «التي استنبطها المصلحون المسلمون وما يزال بعض الكتاب العرب يفكر حتى اليوم في إطارها»[٨٦].

ولعل من مكونات تلك الرؤية الفكرية لقضية الإصلاح الديني، هو ارتكازها على أن الذات هي ذات جمعية لاشعورية (العقل الجمعي). لذا يتم التعامل مع النص باعتباره يعبر عن تاريخه الحقيقي ومعناه الموضوعي[٨٧]، عوضاً عن العمل على المقارنة بين نظامين ثقافيين (رؤية الفيلولوجيا التقليدية). بل الأساس، هو البحث عن «ظروف التشكل ومتاهات التقبل بالنسبة إلى كل خطاب والمقارنة بين الآليات..»[٨٨]. ومن المؤكد أن هذه التجريب النظري والمنهجي على الإصلاح المسيحي الغربي، قد أدى إلى «تجديد المثل الثقافية التي قامت عليها الكنيسة وإلى تثبيتها الذي أسهم، بالرغم عنه في تشييد مثل جديدة»[٨٩]. وعلى هذا الأساس، فإن مفهوم الإصلاح الديني أو الإسلامي، كأداة ومفهوم، يتأسس على أربعة مكونات: (١) خاصية خطابية. (٢) ظاهرة أنثروبولوجية. (٣) مفهوم سوسيولوجي. (٤) عملية أيديولوجية[٩٠].

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٨٨) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٦. «وخلافاً لفيبر، لم يبدأ بالبحث عن «الروح» مجردة لكنه انتهى إلى نفس النتيجة» (ص ٣٦).

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤١. «الإصلاح ليس حدثاً يضاف إلى الإسلام أو تاريخه، بل هو ليس حدثاً تماماً، لأن الحدث يوحي بالجدة والإصلاح، هو عودة إلى الزمن الأسطوري للنشأة هو إجراء يكرر آخر، هو عمل أنموذجي من حق كل جيل إعادته» (ص ٤٠).

إن غاية **المقاربة العلمية للظاهرة الدينية** هي «تفسير التصورات السائدة وتفتح المجال لتصورات أخرى موضوعة، لأنها تدرس التقاطعات بين تجارب بشرية مختلفة (. . .) التقاطعات ترجع إلى اعتماد لغة تحليلية محايدة ودقيقة»[٩١].

وأما مفهوم **الاجتهاد**، في سياق هذه المقاربة العلمية، هو ذلك «الجهد العملي لكشف التصورات الدينية التي تتمسك بها مجموعة بشرية مع المقتضيات الذهنية والمادية التي يفرضها تطور أنماط العيش، فهو محاولة تحقيق التوازن بين الإيمان ومقتضيات العصر»[٩٢].

ويترتب على هذا، أن الاجتهاد ينكب على دراسة الأنظمة السيميولوجية واللغوية والدلالية والتأويلية، التي تفتح أفاقاً هائلة من الإمكانات التصورية والفكرية. . وأما الإصلاح الديني فهو «إعادة ترتيب جماعة للعلاقة بين المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي في الخيرات المعيشية لمجموعات بشرية ذات تنظيم اجتماعي وثقافي معقد»[٩٣]. وهو الأمر الذي يتجه نحو تحليل آثار «الرعب الأخروي» و«براديغم العود الأبدي» و«وثورة الأسلوب والكتابة» في تفسير **أزمة الشعور الديني** في مسيحية القرن التاسع عشر وإسلام القرن التاسع عشر. وهذا لا يتحقق، وفق كلام الكاتب، إلا بقراءة الظاهرة الدينية من زوايا أربع: «التكون، الشكل، المصير، والمقاربة الكمية»[٩٤]. هذا المنظور التنويري في قراءة تجربة الإصلاح الديني في التجربة العربية الحديثة، هو الذي أسهم في إنجازه كل من هشام جعيط ومحمد أركون وعبد الله العروي.

---

(٩١) يقول محمد الحداد: «على أننا نأسف لعدم استفادة الدراسات الإسلامية من تطور السوسيولوجيا الدينية ومناهجها الجديدة في دراسة حركات الخلاص وهي مناهج يمكن تطبيقها على حركات مثل المهدية والوهابية والسنوسية» (ص ٤٠).

(٩٢) الحداد، **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث**، ص ٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٩. يقول الكاتب: «تتمثل مقولة الإصلاح في كونها أصبحت الأكثر تأثيراً في الأذهان في الفترة التي بدأت فيها تتقلص تاريخاً، وأنها رسخت الوعي الديني بالأشياء في المرجعية التي تعلمنت فيها القضايا الاجتماعية وتخلصت من اللغة الدينية المباشرة» (ص ١٠).

إجمال ومناقشة

إن القراءة الجديدة للخطاب الإصلاحي العربي في فكر محمد الحداد، تتطلع إلى إعادة بناء الخطاب العربي الحديث عن طريق عملية مراجعة تراث النهضة العربية الأولى بمفاهيمها: التقدم والرقي والإصلاح والدولة الوطنية.. وغيرها من المفاهيم التي تعبر عن رؤية للعالم عصرئذٍ. وبهذا كانت رؤية الحداد من الرؤى العربية المعاصرة التي تمثل **التيار العقلاني المعرفي** الذي يروم تحقيق الطموح العلمي في رسم حدود لوظيفة الدين مع المجال السياسي والمجتمعي في العالم العربي.

لاشك أن من مزايا التجديد المنهجي في الفكر العربي لدى محمد الحداد أيضاً، محاولته استثمار لمنجزات فكر الحداثة من مقاربات سيميولوجية وحفرية وتأويلية في قراءة مشاهد الإصلاح الديني في التجربة الإسلامية الحديثة عن طريق توظيف وسائل منهجية وأدوات معرفية كالإضمار والتقبل والحذف والمعنى بالغلبة والتواصل التوافقي وإعادة التوزيع.. وغيرها من المفاهيم التي اجترحت مجالات جديدة من التفكير والتأمل، بل وكشف مفارقات الفكر العربي. وأحسب أن هذه التصور يندفع نحو ترسيخ دعائم الفكر التاريخي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

الفصل السادس

أساسيات المعرفة في الفكر الإسلامي العربي

أولاً: في الفكر العربي الحديث والمعاصر: مراجعات نقدية

يعتبر الكاتب اللبناني رضوان السيد من الكتاب العرب المعاصرين القلائل الذين يعملون في ثلاث دوائر: دائرة التأليف الفكري ودائرة التحقيق ودائرة الترجمة على حد سواء. وهو الأمر الذي منحه القدرة على الانفتاح على العوالم الثقافية والحضارية المختلفة. بل إن رهانات تجديد الفكر الإسلامي العربي إنما تحتاج من المفكر العربي المعاصر المزاوجة ما بين العمل العلمي والأكاديمي، وبين العمل الترجمي الدقيق أكثر من أي وقت مضى. ويترتب على هذا طموح المعرفي الكبير الذي ينبض به عقل رضوان السيد في تحقيق النهوض العربي والإسلامي ومحاولة إخراج الأمة والمجتمع من الأزمة الثقافية السائدة في فكرنا المعاصر، ومن المؤكد أن كتابات ومؤلفات الكاتب رضوان السيد شاهد على مدى اهتجاس الرجل بهذه المهمة الفكرية والتنويرية. ونذكر منها ما يلي:

- **دائرة التأليف الفكري والأكاديمي:**

ـ الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي (١٩٨٧).

ـ مفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥).

- **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي** (١٩٩٧).
- **سياسيات الإسلام المعاصر** (١٩٩٧).
- **مقالة في الإصلاح السياسي العربي** (٢٠٠٤).

● **دائرة التحقيق:**

- **قوانين الوزارة وسياسة الملك** للماوردي (١٩٧٩ و١٩٩٣)
- **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** للموصلي (١٩٨٦)
- **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** للماوردي (١٩٨٧).
- **الأسد والغواص حكاية رمزية سياسية (على لسان الحيوان) من القرن الخامس الهجري** (١٩٩٣).

● **دائرة العمل الترجمي:**

- **مفهوم الحرية في الإسلام** لفرانز روزنتال (بالاشتراك، ١٩٧٩)
- **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى** (١٩٨٣).
- **صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد والحرب الصليبية** لجيمس رستون الابن (٢٠٠٢).. وغيرها من المؤلفات والدراسات والمقالات التي تتطلع إلى رسم معالم التجديد في المجال العربي الإسلامي المعاصر.

وهكذا فإننا سنعمل في الفصل السادس والأخير من الكتاب، على رصد أساسيات المعرفة العلمية والفكرية التي يرسخ مبادئها الكاتب عن طريق تأليفه المعرفي والأيديولوجي. ومن المفيد القول إن مفهوم النقد من المفاهيم المركزية التي تسهم في دراسة قضايا الفكر الإسلامي العربي، سواء في الجانب المعرفي التراثي، أم في الجانب الفكري النهضوي الحديث.

وينجلي من هذا أن من تجليات هذا النقد المنهجي والتقويم النظري لمنجزات الفكر العربي المعاصر، انتقاد رضوان السيد لجملة من المشاريع الفلسفية والثقافية العربية الراهنة. وهذا النقد (Critique) قلما يحظى به رجل أزهري مشبع بالثقافة الدينية التقليدية، وهو الأمر الذي يخالف فيه رضوان

السيد المألوف في المجتمع العربي. وبكل تأكيد هذه الرؤية المنهجية التي يتبناها الكاتب تصدر عن اقتناعه أن الفكر احتمال وأفق وأنه فتح لخيارات عدة. يقول رضوان السيد في هذا المعرض «ذهبت إلى ألمانيا الغربية، فالتجربة كانت هناك رائعة وهائلة من الناحية الحضارية ومن الناحية الثقافية والعلمية. تعلمت فيها الكثير، حتى عن الإسلام من خلال إعادة قراءة النصوص الإسلامية التي كنت قرأتها في الأزهر. لكن في ألمانيا قرأتها بعيون جديدة»[1]. ويتولد من هذا أن عامل الانفتاح على الغرب والأخذ من مناهجه الحديثة وعلومه الإنسانية والاجتماعية، قد أسهم بقوة في تحولات الرؤية للعالم لدى رضوان السيد.

لقد اعتبر الكاتب أن أزمة الفكر العربي تفكير بلغة الثنائيات: الأصالة والمعاصرة، التقليد والحداثة، العروبة والإسلام.. والحال أنها «نتاج مناخ ثقافي متأزم في المجال السياسي والمجال العربي بشكلٍ عام»[2]؛ فضلاً عن ذلك، رفض رضوان السيد لكل عملية التصنيف والتبويب اللاعلمي لبنية العقل العربي، وهو الأمر الذي وقع فيه محمد عابد الجابري. يقول الكاتب رضوان السيد أن «أولى هذه المشكلات: تلك النزعة التبسيطية التصنيفية التي تعتبر أن الأمور الفكرية والثقافية، حتى في مجال واسع تاريخياً وواسع من حيث المجال الجغرافي»[3].

ويترتب على هذا، أن رؤية الجابري، في رأي السيد، لم تجد لها مجالات للتطبيق والإنجاز؛ فالجابري «عندما يعجز يجمع ظواهر متباينة، لأن بينها مشتركاً ضئيلاً واحداً؛ فالتبسيطية والتصنيفية هذه، هي ميزة هائلة وأساسية وبارزة في كل كتبه التي تعنى بالفكر العربي القديم والفكر العربي المعاصر»[4]. بل لقد امتد النقد المنهجي والنظري لرضوان السيد إلى اعتبار قناعة كل من الجابري وحسن حنفي أن بنية الفكر العربي بنية سلطوية في سياق علاقة الديني بالسياسي في الإسلام. هي مسألة تحتاج إلى الدقة

---

(١) علي العميم، **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، ص ١٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

المعرفية والتاريخية[٥]. وهو الأمر الذي ينسحب على بعض تصورات فهمي جدعان في قضية تطور أهل السنة والجماعة في الفكر الإسلامي العربي القديم. يقول رضوان السيد في هذا المعرض «وأرى في قوله إن أهل السنة والجماعة ظهروا في منتصف القرن الرابع الهجري قول غير صحيح، على الإطلاق؛ فأهل الحديث تطوروا إلى أهل السنة. وهذا حدث في وقت مبكر تقريباً حوالى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. بدليل أن الشافعي في **الرسالة**، وفي رسائله الأخرى يسميهم أهل السنة، ويحدث على السنة مصدراً من مصادر التشريع (. . .) أما أهل السنة والجماعة، فلا شك أنهم ظهروا إبان خلافة المأمون، بدليل أن المأمون يهاجمهم في رسالة له من طرطوس. .»[٦].

كما لا يتردد الكاتب أيضاً في انتقاد مشروع قراءة طيب تيزيني في أن الحديث عن «النزعة السلفية» في تفسير التراث (. . .) مثلاً لا يستخدم في التدليل عليه غير أمثلة قليلة جداً لا تنهض دليلاً على ظاهرة تستحق الدرس. مع أنه كان في وسع المؤلف ما دام مهتماً بالأمر إلى هذا الحد أن يجد أمثلة كثيرة بالدراسة»[٧]. وبهذا الاعتبار قام رضوان السيد بانتقاد

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩. يقول رضوان السيد «ما عاد يتحدث عن جوهر الدين. هل هو موحى أو غير موحى، بل انتقل الحديث عن توظيف الدين من جانب السلطة، وأرى في هذا تبسيط رهيب. لا يصح أن يقع فيه مفكر مثل الجابري» (ص ١٦٨ ـ ١٦٩).

ينتقد رضوان السيد فكرة فهمي جدعان بقوله: «لكن فيما يتعلق بجدليات علاقة الديني بالسياسي كان ينبغي له أن يتوصل الى نتائج أدق وأوضح، ليس بمعنى أن ينهي المشكلات، ولكنها يجب أن يقنع. .» (ص ١٦١).

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٨. «خصوم المأمون وهم جماعة الإمام أحمد بن حنبل، كانوا يسمون أنفسهم أهل السنة والجماعة، وليس صحيحاً أن ظهورهم تأخر مائة عام كما يقول فهمي جدعان» (ص ١٦٨).

(٧) رضوان السيد، «طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق،» ورقة قدمت إلى: **الماركسية والتراث الإسلامي: مناقشة لأعمال حسن مروة والطيب تيزيني** (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص ١٥٧.

«فرجل سيد قطب يمكن إدخاله رغم تدقيق تيزيني في تحدياته أو بسبب هذا التدقيق، ضمن نزعات ثلاث هي السلفية والمعاصرة والتلفيقية، وهو سلفي في **معالم في الطريق** ومعاصر في **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، وتلفيقي في **الإسلام ومشكلات الحضارة**. كان على الدكتور تيزيني تجنباً للوقوع في مثل هذا الخلط أن يحاول دراسة فكر رجل سيد قطب أو زكي نجيب محمود في مراحله المختلفة. .» (ص ١٥٨). «ولا أدري ما شأن تقدير زكي الأرسوزي للجاهلية العربية» برد المجتمع الاقطاعي على الطورانيين العثمانيين!!» (ص ٩٠ ـ ٩١).

الدراسات القرآنية في المجال العربي الحديث والمعاصر. إذ تحدث كل من طه حسين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله وبنت الشاطئ، على مخططات واقتراحات في دراسة القران الكريم. غير أن هؤلاء لم يتمكنوا من متابعة جدية في الدراسات القرآنية؛ فطه حسين على سبيل المثال، كما يقول د. رضوان، «أساء الرجل لكتابه ولديكارت وللقرآن في فقرة اتسمت بالخفة وقلة الإحساس بمسؤولية الكلمة»[٨]. وأما دراسات نصر حامد أبو زيد، فقد أسهم العامل الأيديولوجي والسياسي في قراءات لاحقة على دراسة «مفهوم النص في علوم القران». وذلك بتسلل «إلى تأويلات أبو زيد شبهات الأيديولوجيا والالتزام، في مواجهة أيديولوجيات ودوغمائيات الإسلاميين، الذين يوشكون على احتكار دراسة القرآن وتأويله»[٩]، كما إن لا علاقة لتخطيطات محمد أركون الفكرية الهائلة «بالدراسة الجدية والعميقة للنص القرآني»[١٠].

وهكذا فإن هذه الرؤية النقدية والمنهجية ترنو أيضاً إلى نقد الظواهر السياسية الراهنة التي لا تختلف ما بين اليسار الماركسي أو الاشتراكي عن غريمه التيار الإسلامي الصحوي. يقول رضوان السيد في هذا السياق «أرى هذه الانكماشية التي أحدثها الفكر التقدمي في الثقافة والسياسة، ثم شاركه فيها الفكر الإسلامي، لكن بطريقة معاكسة؛ فالفكر التقدمي مثلاً، يقول بحتمية الحل الاشتراكي، فيأتي الفكر الإسلامي المعاصر فيقول بحتمية الحل الإسلامي»[١١]. ومن ثم، إذا كان الحل الاشتراكي يتعامل مع التاريخ وتحولاته بشكل مثالي، فإن الحل الإسلامي «لم يقدم فكراً بنائياً، يصلح لان يكون مطروحاً في الساحة الفكرية والسياسية. بل على العكس

(٨) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢٣٣. يقول رضوان السيد: «ولولا سيد قطب وكتبه في التصوير الفني ومشاهد القيامة في القرآن لما درس أحد القرآن دراسة أدبية، بالرغم من ضخامة الدعاوى» (ص ٢٣٤).

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(١١) العميم، **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**، ص ١٦٢. يقول الكاتب: «العجيب أن هؤلاء التقدميين واليساريين يكونون شديدي الواقعية، وشديدي العملية عندما يتحدثون عن قضايا راهنة. لكن عندما يصلون إلى التاريخ يصبحون مثاليين. ولا يفهمون أنهم بذلك يخونون الفكر الماركسي نفسه. .» (ص ١٥٦ ـ ١٥٧).

قدموا فكراً هدمياً، كان حرباً على الثقافة وعلى السياسة السائدة»[١٢].

ومن الواضح أن النقد المنهجي في فكر رضوان السيد يمتد إلى تقويم الحركة الاستشراقية في الكتابات العربية والغربية على حد سواء. وهذا الأمر هو جزء لا يتجزأ من استراتيجية الكاتب الفكرية والعلمية. من هنا انتقد رضوان السيد رؤية ادوارد سعيد، باعتباره النموذج الأمثل لنقد الفكر الاستشراقي الغربي (الأوروبي والأمريكي).

يقول الكاتب «ولو تحدثت عن مصادر المعرفة الاستشراقية في نطاق الإسلام الكلاسيكي مثلاً، لوجدناها تستند إلى المصادر الأصلية التي تكتمل تدريجياً مع التعرف على المخطوطات العربية ونشرها الكثيف من جانب المستشرقين طوال أكثر من قرن. وهذا جانب مهم لم يتناوله سعيد بالدراسة مع تأكيده/ على أهمية الفيلولوجيا في الاستشراق»[١٣]. وبهذا الاعتبار فإن قصور استقراء ادوار سعيد للفكر الاستشراقي وتياراته، ترجع «لأسباب تتعلق بمنهجية ذي الخطوتين الأساسيتين: جدلية السلطة الاستعمارية هنا والمعرفة، ونقص الموروث العلمي الاستعماري ليس في الاستشراق فحسب، بل في الأنثروبولوجيا والأدب والفلسفة والتاريخ والدين»[١٤].

ويتحصل مما تقدم، أن الرؤية النقدية هي مكون أساسي في خطاب التجديد في الفكر العربي والإسلامي. وذلك عن طريق مقولة رؤية العالم (Weltanschaung) التي تعود إلى الفيلسوف فلهيلم ديلتاي، والذي يربطها بالتحولات الحاصلة في الثقافة بعلومها الطبيعية والروحية. يقول رضوان السيد «أرى أن التحولات العميقة التي حدثت في الفكر العربي بعد الحرب الثانية، ولدى العقلانيين الأيديولوجيين، كما لدى الإسلاميين، تسوغ بل تفرض التفرقة بين العقلاني الحديث والعقلاني المعاصر، وبين الإسلامي الحديث والإسلامي المعاصر. ولست أقصد بالتفرقة حصراً ما درج المثقفون العرب على الاستناد إليها كـ «قطيعة» فوكو، بل إلى الاختلاف في الإشكاليات المطروحة أو الحاكمة والاختلاف في الحقول المقترحة بناء على التمايز في

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٣) رضوان السيد، «استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب: دراسة في النص والوعي والواقع،» مجلة **التسامح**، العدد ٦ (٢٠٠٤)، ص ٦٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

التشخيص والتقويم»[١٥]. وهو التصور البديل الذي سيقدمه الكاتب رضوان السيد عن مراجعاته النقدية.

ثانياً: دراسة في التاريخ المفهومي في الإسلام

لا شك أن مراجعات الدكتور رضوان السيد لجوانب من الفكر العربي والإسلامي، يندرج في نطاق التأسيس والتأصيل لمفاهيم الأمة والمجتمع والدولة والجماعة. . . إلخ. وذلك من أجل بناء رؤية منفتحة للعالم تستغرق جملة أمور أساسية كعلاقتنا بذواتنا، وعلاقتنا بالدين والتاريخ العربي، وعلاقتنا بالغرب، وعلاقتنا بالأقليات المسيحية، وغيرها من القضايا التي يراهن عليها الكاتب عن طريق إعادة قراءة الأفكار والمنظومات الثقافية والوقائع قراءة فاعلة ومثمرة. وبهذا الاعتبار فإن «هذه الأمور كلها تتعلق بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى برؤية العالم(. . .) ويقتضينا ذلك عملاً معرفياً دؤوباً ومتابعة معممة ومتبصرة ونزوعاً نقدياً مسؤولاً، ونظراً إلى الأمة ومصائرها ومستقبلها»[١٦]. وهذا الطموح المعرفي يعني، في الواقع، أننا «لا نملك في الفكر العربي والإسلامي المعاصر رؤية للعالم، لا بالمعنى النظري ولا بالمعنى الاستراتيجي السياسي»[١٧].

ومن الواضح أن تشبع الكاتب رضوان السيد بمقولة رؤية للعالم، إنما تصدر من المرجعية الفلسفية الحديثة مع كل من ديلتاي وغادامير وماكس فيبر(نظرية النماذج الذهنية)، الذين يعتقدون أن «التغيير لا يتم في الوعي. بل في الواقع وهو سياسي واجتماعي وفردي»[١٨]. من هذا المنطلق المعرفي والفلسفي، قام الكاتب بمحاولات قيمة في تقريب قضايا الفكر

---

(١٥) انظر: رضوان السيد، «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٨، العدد ٣١٥ (أيار/ مايو ٢٠٠٥)، ص ٨٥.

(١٦) السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، ص ٢٩. يقول الكاتب رضوان السيد: «الرهان يبقى على قدرات النخب على التجدد وإرادتها المشتركة في صنع مستقبل آخر» (ص ٢٩).

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣. «تشكل الثقافات إذن مجموعة أو منظومة من الأعراق والنصوص والتقاليد والرموز المتسمة بثبات نسبي. بيد أن ردات الفعل عن الأحداث والوقائع والقراءات المتخذة نتيجة لذلك تتم في الوعي. وليس في الثقافة التي لا تتحول تحولاً فاعلاً وواعياً إلا في المديات الطويلة» (ص ٤٣).

الإسلامي العربي من خلال الخلفيات النظرية والنقدية الحديثة.

لقد اعتبر رضوان السيد أن طبيعة الأزمة في العقل العربي هي «أزمة داخل الوعي». ومن ثمة، كان «المخرج منها تغيير في الواقع نتيجة العودة لمعالجة المشكلات الصحيحة مع العالم، وبطريقة الحوار والمشاركة الفاعلة والمقتدرة»(١٩). وينجلي من هذا اهتمام الكاتب بالأسس العميقة لنشأة وميلاد المفاهيم والتصورات في السياق العربي والإسلامي القديم والحديث. ويعني هذا البحث عن «المفاهيم المفاتيح» في الفكر وتمظهراتها على هيئة أفكار وأيديولوجيات أو اتجاهات فكرية ومدارس سياسية»(٢٠).

ومن المؤكد أن تعقب تحولات مفاهيم الأمة والجماعات في التاريخ الإسلامي، يستلزم استدعاء المدخل المنهجي في مستويين: المستوى السوسيولوجي والمستوى الأيديولوجي(٢١). وهذا يأتي في سياق محاولة رضوان السيد تجاوز القراءات والتصورات التي ظلت في اعتقاد الكاتب «سكونية تخطيطية» تدخل في معرض التقديم للتاريخ السياسي في الإسلام(٢٢). ومن البين أن القناعة النظرية والفلسفية التي بلورت رؤية رضوان السيد، تنبع من التفاعل البنيوي بين النص والوعي والواقع(٢٣). وهو الأمر الذي يتجلى بقوة في تكوين تصور شامل عن مفاهيم الجماعات في الإسلام.

من المؤكد أن دراسة رضوان السيد للمفاهيم الأساسية من منظور سوسيولوجيا المعرفة، حيث يتم النظر في تحولات المفهوم ودلالاته السياسية والاجتماعية، هي المدخل الرئيس لكل مشروع فكري عربي منشود. وهكذا

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢٠) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٢.

(٢١) رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢٣) يقول محمد جمال باروت: «إن التأويل في إطار وعي مقاصدي تأويلاً بالنص ـ يمكنه أن يحل عقبات ما يسميه رضوان السيد يقدم قدرة النظري ـ التجديدية المعاصرة على التحرك إلا في غير مجالات الجزئيات». انظر: محمد جمال باروت، «النص والوعي والواقع: نحو نظرية مقاصدية تأويلية،» مجلة **التسامح**، العدد ٦ (٢٠٠٤)، ص ٤٨.

فإن الاجتماع القريشي اجتماع غير مؤسس ومؤصل، كما يقول رضوان السيد، «لأنهم لم يهتدوا للنص الذي اكتشفوا العلة في غيابه أو نسيانه»[٢٤]. في حين عرف الاجتماع المديني تحققاً بارزاً على أرض الواقع. وذلك عن طريق «التعويل على الدين أو النص الذي يتساوى الجميع في ظله، فيوحد ويضبط ويشرع، وتنفتح آفاقه فوق روابط الدم والجغرافية والاقتصاد التجاري أو الزراعي..»[٢٥]. ويتحصل من هذا أن النص الديني هو الأساس والإطار الجامع. بل هو التعبير عن «جماعة الله، هي الأمة التي وضعها المسلمون منذ اللحظات الأولى فوق كل الاعتبارات..»[٢٦].

ومن هنا فإن القرآن الكريم، قد خاطب أهل مكة في مرحلة ترسيخ الإيمان والعقيدة والتوحيد، كما خاطب أهل المدينة في الاجتماع الإسلامي السياسي. من ثم، نشأت مفاهيم ومصطلحات تعبر عن هاتين المرحلتين، كالقوم والطائفة والشيعة والحزب. يقول رضوان السيد في هذا المعرض «ويمكن القول هنا إن هذه الاستعمالات تعبير طليعة للاستعمالات اللاحقة ذات الظل الديني في هذه المفردات. ولم يكن بوسعي أن أجد تحديداً دقيقاً لمفهوم: طائفة الذي يرد مرات ثلاثاً في المرحلة المكية، وإن يكن يمكن القول إنه يعني في مرحلة المدينة الفئة ـ القليلة ـ من الناس ذات المنزع الواحد أو التي وحدت نفسها في الموقف الواحد استناداً إلى الآية»[٢٧]. وبهذا الاعتبار تحول المفهوم إلى الكلام عن الجماعة/«حزب الله» إلى مرحلة جديدة في الاجتماع البشري[٢٨] ليصير أساس الوحدة والاجتماع السياسي والمدني هو الدين الواحد أو «الشريعة الواحدة لا الانتماء العصبي الواحد»[٢٩].

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٦) الفضل شلق، «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي،» **الاجتهاد**، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٣٠. قارن ذلك بدراسة رضوان السيد، «الشخصية الإسلامية: دراسة أولية في تكون عقيدة أهل السنة والجماعة،» **مجلة دراسات** (الجامعة الأردنية)، السنة ١٣، العدد ٤ (١٩٨٦)، ص ١٨.

(٢٧) السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ٢٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٧

وغني عن البيان أن كل بحث أو دراسة لمفاهيم الفكر الإسلامي العربي، يتطلب النظر فيه من خلال علوم مختلفة، «لا تقطع النص عن سياقه. كما لا تغرقه في جزئيات التجربة التاريخية في الوقت نفسه»[٣٠]. وهذا يعني قراءة النص الديني قراءة تستحضر الملابسات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، حتى يتسنى لنا فهم القرآن وعالمه المصطلحي في تاريخيته.

من الواضح في الفكر السياسي في الإسلام أن حدث وفاة الرسول الأعظم (ﷺ) قد فرض على المسلمين بناء السلطة السياسية من قبل الجماعة. وذلك للحفاظ على استمراريتها. ولعل الصراع القائم بين علي ومعاوية، كما يقول الفضل شلق، هو صراع «بين فكرة الجماعة التي مثلها علي، وفكرة الدولة التي مثلها معاوية»[٣١]. وهو الوضع الذي أسهم في نشوء حركة الخوارج والشيعة. يقول رضوان السيد «الأصل التاريخي ـ بإيجاز ـ لهاتين الحركتين يكمن في نظري في ثلاث مسائل رئيسية تتجاور في علاقة جدلية ملحوظة: هناك «الأمصار» التي نشأت ونمت بسرعة هائلة. وهناك قضايا التنظيم الاجتماعي الداخلي. وهناك أخيراً مسألة السلطة السياسية الناشئة في المدينة وعلاقتها بقريش والأمصار من ناحية، وبالقبائل العربية في الأمصار من ناحية ثانية»[٣٢]. إضافة إلى عوامل اقتصادية وعقائدية وأيديولوجية في انتشار حركة الخوارج ومنها استقطابهم للموالي من المسلمين الذين كانوا يعانون من ضغوط السلطة[٣٣]. وأما حركة الشيعة، فقد كانت تبحث عن سبيل التوبة والثأر للحسين من «قتلته وإعادة الأمر إلى أهله»[٣٤]. ويترتب على هذا الاستشكال التالي وهو: «لماذا لم يستطع هذان الاتجاهان

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٠. قارن ذلك بـ: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ط ٢ (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦)، ص ١٣٤.

(٣١) شلق، «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي،» ص ٣٠.

(٣٢) السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ٤٥. انظر أيضاً: رضوان السيد، «الوضع الراهن: الدولة والشرعية،» في: رضوان السيد، **مقالة في الإصلاح السياسي العربي** (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٤)، ص ١٣ ـ ١٨.

(٣٣) السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ٥٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.

الاجتهاديان في فهم النص أن يكسبا الأكثرية إلى جانبهما فيصبحان هما الإسلام أو جماعته؟»[٣٥].

لقد رصد الكاتب رضوان السيد دور «الأصناف» في الإسلام ودورها في الضبط الاجتماعي الإسلامي. وهذا بعد أن تعذر «إيجاد نظام آخر (. . .) ومن ناحية ثانية، فإن الصنف كان يؤدي وظيفة مالية للدولة»[٣٦].

ومن المعلوم أيضاً أن الصنف في الدولة العثمانية كانت له أهمية كبرى. لذلك قامت السلطنة بتشجيع «الولاة على تعميم الأصناف وأشركتها في الاحتفالات السنوية التي كانت تجري في المناسبات الدينية والاجتماعية»[٣٧]. بيد أن هذا الدور ما فتئ يتراجع في أواخر القرن التاسع عشر، حيث تم إحداث نظم جديدة في القرن العشرين مع نشوء الدولة الحديثة[٣٨]. ويتحصل مما تقدم، أن الجماعات الحضرية الأولى في الإسلام، قد كان مسوغ استمرارها في تأويل النص الديني، في الوقت الذي كان هاجس الأصناف البحث عن «شرعية النص عن طريق إثبات الأصالة والتجذر والاستمرارية في نطاق الاجتماع التاريخي للأمة»[٣٩].

من المؤكد أن جميع المصادر الفقهية في الفكر الإسلامي العربي، تسهم في وحدة الوعي الديني والوعي الثقافي. أعني أن دور الإجماع الديني ـ الفقهي قد أدى دوراً كبيراً في الحفاظ على بيضة المجتمع من الانشقاقات والفرق في الإسلام. وهذا لا يعني «أنه لن تكون حروباً بين المسلمين، لكنه يعني أن الحروب الأهلية عندما تحدث ستكون لها أسباب أو حجج ومبررات أخرى»[٤٠]. وهكذا كانت السلطة السياسية في الإسلام تنهج سياسيات مختلفة

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٥

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٦. «وقد كانت للأصناف مواكب سنوية فيها أهل كل مهنة بلباسهم وصناعهم في عرض جميل يذكر ابن الجوزي والمقريزي بعض مظاهره في مناسبات معينة» (ص ٩٢).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٤٠) شلق، «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي،» ص ٦٠. يقول رضوان السيد: «فالقرآن يقترح حلاً لمسائل الصراع السياسي بأن يكون الإصغاء إلى مطالب المعارضة. فإن تعذر الاتفاق معها لأن مطالبها غير معقولة، فهو يرى يقاتل هؤلاء الناس، ولكن ليس من أجل إبادتهم، بل من أجل إخضاعهم سواء كانوا السلطة أم خارج السلطة وعندما =

إزاء الفئات الاجتماعية والدينية، بحيث لم «تكن هناك سياسة واحدة بالنسبة إلى المسيحية بالذات»[٤١].

ويترتب على هذا غياب منظومة قانونية تحدد العلاقات الاجتماعية والفقهية ما بين الإسلام والشرائع الأخرى. ومن ثم، نقول إن الفقه الحنفي قد كان بلا منازع، أكثر المذاهب الفقهية في الإسلام قدرة على رسم ضوابط التعامل مع أهل الذمة. وعلى هذا فإن المجتمعات الإسلامية الوسطية «لم تكن مجتمعات اندماجية، بل كانت مجتمعات عصبيات وفئات. وكانت لكل عصبية استقلاليتها الداخلية كما كان لها تناغمها مع المنظومة بشكل شامل»[٤٢].

نظر الكاتب في مفهوم الأمة وتحولاته في الفكر السياسي الإسلامي باعتباره من مكونات الوجود العربي. إذ إن العرب هم مادة الإسلام الأولية[٤٣]. وبهذا الاعتبار كان حديث أبو حيان التوحيدي ينهج فيه «نهج الجاحظ في تفضيل العرب على سائر الأمم قبل الإسلام وبعده، فهم أعقل الأمم لصحة الفطرة واعتدال البينة وصواب الفكر وذكاء الفهم، ثم اختصهم الله عز وجل بالإسلام فتحولت جميع محاسن الأمم إليهم، ووقعت فضائل الأجيال عليهم من غير أن يطلبوها أو يكدوا في سبيلها»[٤٤]. وعلى هذا كان الاهتمام واضحاً في القرنين الرابع والخامس الهجري بمسألة الهوية والأمة والدولة مع الفارابي الذي اعتبر «أن الوحدة السياسية مقوماً من مقومات الأمة، وإن لم تزل الأمة بزوال وحدتها السياسية»[٤٥]. وأما الماوردي، الذي

= يرمون السلاح ينبغي أن تتم التسوية معهم لا لأن تلغيهم. وذلك لأنهم فئة من الأمة لايجوز إلغاؤها، ولأن الإلغاء سيخلف أحقاداً تثير الفتنة من جديد». انظر: **حوار العرب** (مؤسسة الفكر العربي)، السنة ٢، العدد ٢٠ (تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، ص ٣٣.

(٤١) السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ١٠٥. يرى فقهاء الأحناف «أن عقد الذمة ينقضه الخروج إلى العدو والقتال معه. وأما التمرد الذي هو «البغي» وهو التمرد لأسباب ومسوغات سياسية داخلية، فتعبر عن نزاع اجتماعي داخلي، ولا يمكن حسبانه عملاً خارجياً عدوانياً «ضد جماعة المسلمين»» (ص ١١٣).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤٣) انظر: رضوان السيد، «دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الإسلام،» في: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ١٩ ـ ٨٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

يلقى اهتماماً خاصاً من قبل رضوان السيد، فقد تحدث في كتبه عن الأمة أو العرب حديثاً مفرداً، «لكنه في الكتاب المنسوب إليه **نصيحة الملوك** فتم تلازماً بين الأمة والملة أو الدين»(٤٦). وقد تفرد ابن خلدون بربط الأمة بالدولة ربطاً وثيقاً عن النظر في الاجتماع العمراني البشري.

المتأتى من ذلك، أن النظر في الفكر السياسي في الإسلام يتطلب مقاربة «المفاهيم المفاتيح» لأنها المدخل الأساس لفهم طبيعة وميلاد الحركات الأيديولوجية وظهور الاتجاهات الفكرية. وهذا لا يتحقق لدى رضوان السيد إلا بالاستعانة بالمنظورات المنهجية الحديثة (سوسيولوجيا المعرفة، نظرية النمذجة. .) في إعادة قراءة التراث الإسلامي العربي القديم. من ثمة، كانت من نتائج دراسة مفاهيم الجماعات والأمة والمجتمع والدولة في مشروع رضوان السيد، هو الوعي التاريخي بها وبتجلياتها السياسية والثقافية والحضارية، بل بمحدوديتها المعرفية والنظرية في ظل التطورات المشهودة في الأنساق السياسية والسوسيولوجية.

ثالثاً: قضايا الفكر السياسي الإسلامي: أسئلة الدين والدولة

لا ريب أن اهتمام رضوان السيد بالفكر السياسي الإسلامي المتمثل في الآداب السلطانية ومرايا الملوك، إنما يصدر عن قناعة فكرية واضحة. وهي أن هناك فراغاً نظرياً كبيراً وإهمالاً لبعض النصوص السياسية التي لم نتمكن من تحقيقها ودراستها. من هنا عمل الكاتب في مجال التحقيق لمجموعة من المخطوطات المتعقلة بالماوردي والموصلي وغيرهما. وهكذا كان العمل في التحقيق الخطوة الأساسية من أجل بناء رؤية فكرية سليمة عن قضايا الفكر السياسي في الإسلام.

لقد عرف الماوردي بمقولته الشهيرة في **الآداب السلطانية** وهي «حراسة الدين وسياسة الدنيا»، والتي أسهمت بقوة في إخضاع الدولة السلطانية لأهداف الجماعة ـ كما يقول الفضل شلق ـ وتلبية حاجاتها(٤٧). ثم محاولة

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤٧) شلق، «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي،» ص ٧٣.

بناء المرجعية والشرعية السيادية للأمة/ الجماعة «التي كانت تتأكد كل يوم من خلال مؤسساتها وتنظيماتها»[٤٨]. وبهذا الاعتبار كانت المشروعية متحققة مادامت الخلافة قائمة. «والخلل إنما داخل شرعية المصالح، وهذا يمكن تلافيه بالإصرار على العدالة. لكن الخلافة ما لبثت أن زالت تقريباً، فخافوا أن تنتصر «السياسة» على «الشريعة» لتضاؤل المشروعية وزوال الشرعية»[٤٩].

من المؤكد أن رؤية الماوردي للمجال السياسي الإسلامي هي رؤية تتأسس على الفقه الشافعي الذي له تصورات معينة لجوانب من الاجتماع العربي ـ الإسلامي. يقول رضوان السيد في هذا المعرض «لذلك أمن للماوردي أن يتحدث وهو الفقيه الشافعي عن مدن وأمصار زراعية وأخرى تجارية دونما اهتمام خاص بالتجربة التاريخية الإسلامية مع المدينة»[٥٠]. في حين كان ابن خلدون متأثرا بالفقه المالكي، إلا انه لم يوظف تلك الرؤية في بناء تصوراته عن العمران البشري بقدر ما أذعن للتصور الفلسفي والاجتماعي للتاريخ والدولة.

ويترتب على هذا، أن «هناك تشابهات ومواطن لقاء عدة بين الماوردي وابن خلدون في نصيهما، ناجمة من تطوير الماوردي للرؤية الشافعية لعلاقة الدين بالدولة (الدولة حضرية في المال على الأقل) من جهة، وعن تحرر ابن خلدون من الرؤية المالكية للماهية الدينية للمدينة من جهة ثانية»[٥١]. وهذا يعني، بكل تأكيد، أن قراءة الماوردي للمجال السياسي

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤٩) رضوان السيد، «الفكر السياسي الإسلامي: دراسة في تطوير التفكير بالدولة،» مجلة **التسامح**، العدد ٤ (خريف ٢٠٠٤)، ص ١٨.

يقول الفضل شلق في هذا السياق: «إن قيام الدول السلطانية وتقليص سلطة الخلافة العربية لم يكن معناه إلغاء الدور تأكيد انتمائها للجماعة كي تكسب شرعية وجودها، مما كان يساهم في توسيع إطار اللغة العربية والتعريب. ومن ناحية أخرى يعني العرب يلعبون دوراً أساسياً في السلطة، فالوظائف الديوانية والدينية كانت جميعها تقريباً بيدهم، واقتصر دور المماليك على الدور العسكري». انظر: شلق، المصدر نفسه، ص ٨١.

(٥٠) رضوان السيد، «المدينة والدولة في الإسلام: دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٧ (ربيع ١٩٩٠)، ص ٢٣١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٢. يقول رضوان السيد: «هناك تشابه معطى بين الماوردي وابن خلدون. إنه التشابه في عدم الدقة ـ فالمدينة والمصر والوطن والبلد ـ يعني كلها الشيء نفسه عند الرجلين أنها التجمع الحضري الكبير» (ص ٢٣٢).

العربي والإسلامي قراءة عينية «دونما تنظير كثير في محاولة واضحة لتحرير دين (. . .) من سلطان الدولة القائمة في المدينة (. . .) أما ابن خلدون فقد أوضحنا أنه بالرغم من ما يكتبه، يتبنى رؤية فلسفية للعمران البشري تلغي الخصوصيات الدينية والسياسية والتشريعية للمستقر الحضري»[٥٢]. وهكذا كان للفقه علاقة وطيدة ببناء السلطة السياسية القائمة ومحاولة الفقهاء البحث عن المرجعية أو الشرعية لها على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والمذهبي. لهذا كان الحنابلة والحنفية «أكثر المستفيدين من جراء السلطان، إذا لاحظنا ضآلة أعداد أتباع المذهبين بمصر والشام. لكن الأحناف لم يرضوا تماماً بذلك، إذ كانوا يطمحون لأكثر منه بالنظر إلى أن المماليك (=أرباب السيوف) كانوا كلهم منهم تقريباً (. . .) هو السياق الذي كتب فيه الطرسوسي الحنفي رسالته **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك** حوالى القرن الثامن الهجري»[٥٣]. إذ كان الطرسوسي يرغب في إقناع المماليك بتحويل المذهب الحنفي إلى مذهب للدولة، وذلك لأنه «الأفق للسلطة والسلطان»[٥٤]. وهذا مفهوم جديد للشريعة في مواجهة السياسة.

والمتأتى من ذلك، أن دراسة رضوان السيد لمفهوم الدولة أو السلطة السياسة في السياق الإسلامي العربي القديم، لا تخلو من مقارنات نقدية بين الفلاسفة والفقهاء في تصور المدينة. وبهذا فقد اعتبر رضوان السيد أن مدينة الفلاسفة تتسم بهرميتها وتراتبيتها وطبيعتها اللاانسانية. وحسبك «دليلاً تلك الإدانة القوية التي يصدرها ـ شأنه في ذلك شأن أفلاطون والى حد ما أرسطو ـ على «المدينة الديمقراطية» التي يدخلها ضمن الاجتماعات الجاهلة والجاهلية،

= قارن ذلك بدراسة رضوان السيد، «أبو الحسن الماوردي،» **الأبحاث**، العدد ٣٣ (١٩٨٥)، ص ٦٦ ـ ٦٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٥٣) رضوان السيد، «الفقيه والفقهاء والدولة: صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ١٣٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٣٨. «الشافعية يذهبون إلى وجوب الزكاة في أموال الصغار. أما الأحناف فقد كان العمل في مذهبهم ـ منذ أيام أبي حنيفة ـ أنه لا زكاة في أموال الأيتام (. . .) فكان العمل في أموال الأيتام على المذهب الحنفي أوفق لهم، وأكثر حفظاً لأموالهم» (ص ١٥٢).

«كان الصراع بين المذاهب الفقهية منذ القرن الخامس الهجري يتم على هذه المسألة الفقهية أو تلك، أو للحصول على هذا المنصب أو ذاك. أما الطرسوسي فيريد إزالة الشافعية من الدولة كلياً ليصبح المذهب الحنفي قانون الدولة أو مذهبها الرسمي» (ص ١٥٨).

فهي المدنية الجماعية التي أهلها متساوون»[٥٥]. أما مدينة الفقهاء، فهي تتأسس على مفهوم الأمة أو الجماعة ما يجعلها موصولة بالوجدان العربي والإسلامي. وينجلي من هذا، أن تصور الفارابي للمدينة «لا علاقة له بالتجربة التاريخية لأمتنا في مجال التمدين والتمصير أو تصورات السلطة السياسية»[٥٦].

وعلى هذا فإن التحول الحاسم في الفكر السياسي العربي في الإسلام، هو الذي حدث بإلغاء لخلافة من قبل دولة كمال أتاتورك. وهو تحولاً كانت له انعكاسات فكرية وأيديولوجية هائلة. ولعل من ذلك كتابة علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** ومحاولته الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسة في تاريخ الفكر الإسلامي. انه تغيراً في رؤية علاقة الديني بالسياسي. وقد عبر د. وجيه كوثراني عن الإهمال الذي تعرض له كتاب **الإسلام وأصول الحكم**. بقوله «نتذكر اليوم، كم كانت خطرة بل مميتة، ونحن نكتب هذا الكم، الضربة التي مني بها كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** لا لأهميته العلمية اليوم، بل لأهميته المعرفية المنهجية آنذاك، فهي أول محاولة في التاريخ العربي المعاصر تتصدى بالمعالجة لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة وبالتحديد بين الخلافة والسلطة معالجة معرفية، لا أيديولوجية، بل لعلها محاولة لدراسة بدائل الدولة العربية لمناهج علم السياسة والاجتماع لا بوسائل الفقه التقليدية»[٥٧].

ويتولد من هذا أن بناء المرجعية في المجال الأيديولوجي العربي، يعتبر من الأمور الشديدة الصعوبة. ويتجلى لنا ذلك في الصراع بين الإسلاميين أنفسهم الذين يعلنون مواجهتهم للرأسمالية والماركسية والديمقراطية، التي «تضع حكم الشعب وسلطته في مواجهة حكم الله وشريعته»[٥٨]. وهذا هو مبدأ الحاكمية الإلهية الذي ألف فيه سيد قطب. بيد أن هذه المرجعية

---

(٥٥) رضوان السيد، «مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٧ (ربيع ١٩٩٠)، ص ١٢٧.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٥٧) وجيه كوثراني، «رشيد رضا وشكيب أرسلان: الموقف من الدولة العثمانية ومن طبيعة الدولة البديلة،» مجلة **التسامح**، العدد ٤ (خريف ٢٠٠٤)، ص ١٠٠.

(٥٨) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (بيروت؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١٩.

التأسيسية للعمل السياسي والديني، قد تم انتقادها من قبل جماعة الإخوان المسلمين من خلال كتاب **دعاة لا قضاة** للمرشد العام حسن الهضيبي(٥٩).

إن الشريعة هي البديل لدى الإسلاميين باعتبارها المعطى. ولا يمكن بأي حال من الأحوال، فرضه «إلا بالدولة أو عن طريق سطوتها»(٦٠). وهذا يعني فقدان مفهوم الأمة بمعناها الإسلامي لصالح «المشروع العربي للدولة الوطنية». من هنا حلت الدولة محل الأمة في وعي الإسلاميين بعد «أن حصرت ظروف التأزم الديني في ـ الشريعة ـ وحولت الشرعية إلى أيديولوجيا»(٦١).

وبهذا الاعتبار تغير الأمر السياسي أو المشروع السياسي الإسلامي من استعادة السيادة والمرجعية للأمة، إلى الرغبة الجامحة للوصول إلى السلطة لتطبيق الشريعة الإسلامية. يقول رضوان السيد في هذا السياق «فكرة النظام الشامل إنما ظهرت على حقيقة الانتقال التدريجي للمرجعية من الخلافة إلى الشريعة، ومن الأمة إلى الدولة. ومع تصاعد التوتر في الخمسينيات والستينيات في الواقع السياسي بين الإسلاميين والقوميين، تزايد انفصال الشرعية عن الجماعة والأمة في اتجاه تحويل الشرعية إلى أيديولوجيا»(٦٢). ويتحصل مما تقدم، أن أزمة الفكر السياسي الإسلامي قد ارتبطت بتحول، كما يقول بلقزيز، أفكار الصحوة مع سيد قطب وزينب الغزالي ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومالك بن نبي وعبد السلام ياسين وحسن الترابي وآخرين، ليصل إلى فكرة «الجماعة الإسلامية» و«الجهاد الإسلامي» و«التكفير والهجرة». . يعني «جنوح الدعوة الصحوية إلى تسييس الدعوة الإصلاحية وتجنيدها في مشروع حزبي وفي مشروع سياسي (الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة)، غير أنها تمثل تراجعاً فادحاً عنها في تمثلها للعلاقات الاجتماعية وللمجال السياسي وللتراكم الحضاري الكوني، وللهوية

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٨، الهامش الرقم (٥). يقول رضوان السيد: «هل انتهت الأزمة إذن؟ وهل انتهى الافتراق بين الأمة والشريعة في أنظار المفكرين الإسلاميين؟ هناك اليوم، بل ومنذ أكثر من عقدين من السنين اجتهادات يتقدم بها فقهاء كبار من مثل الإمام محمد مهدي شمس الدين والشيخ يوسف القرضاوي وطارق البشري وأحمد كمال أبو المجد ومحمد سليم العوا على تفاوت في أشكال التأسيس وآلياته تكون سلطة الأمة وولايتها على نفسها وتفهم الاستبداد السياسي باعتباره عدواناً على حق الناس في اختيار النظام الذي يريدون. . » (ص ٤٢).

وللعلاقة بالغرب. . . إلخ»[٦٣]. لكن كيف تسهم علاقة الإسلام بالمجتمع والدولة في بناء رؤية للعالم لدى المسلمين المعاصرين؟

رابعاً: تحولات في إشكاليات القراءة والتأويل: في رؤية للعالم

١ ـ جدل المعرفي والأيديولوجي في الثقافة والمجتمع

يتطلع الكاتب رضوان السيد في جل أعماله الفكرية والثقافية، إلى مراجعة نقدية لمشكلات الفكر الإسلامي العربي القديم والحديث والمعاصر. وذلك عن طريق توظيفه لمناهج جديدة في «قراءة النص، وفي فهم العلاقات بين المتقدم والمتأخر من النصوص والمقولات»[٦٤].

وهكذا فإن الغرض من ذلك «ليس من أجل التغيير السياسي والثقافي في الحاضر، بل من أجل الوصول في المدى الطويل إلى تغيير في رؤية للعالم لدينا، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى تأثيرات غير مباشرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع»[٦٥]. وبهذا تكون المشاركة العربية والإسلامية في العالم الحديث مشاركة فاعلة وقوية. بل تسهم في ترسيخ مبادئ السلم والاستقرار. و«تصحيح علائقنا بديننا وبثقافتنا التاريخية»[٦٦].

ومن ذلك، تمكن الكاتب رضوان السيد من بناء رؤية فكرية جديدة من خلال قراءاته المستمرة لمنجزات الفكر العربي والإسلامي القديم والحديث، مستثمراً بذلك مرجعيات فلسفية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية، إيماناً منه بأن أي تجديد في فكر الأمة لا يتحقق إلا عن طريق الانفتاح على الثقافة الإنسانية الكونية وفق شروط الحفاظ على الأصالة والخصوصية.

---

(٦٣) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، المعرفة للجميع؛ العدد ٢١ (الرباط: منشورات رمسيس، ٢٠٠١)، ص ٥٠، الفصل الرابع، «التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر».

(٦٤) السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، ص ١١٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٠. يقول الكاتب: «وأرى أن الطريقة الأصح للتصدي لكتابة تاريخنا العقدي والثقافي (. . .) الاستيعاب والتجاوز يتمثل في الوجل، ويقتضينا ذلك المزيد من المعرفة بالعالم والعصر ووقائع الحداثة وما بعد الحداثة في العلوم الإنسانية» (ص ١١٧).

لقد اعتبر رضوان السيد مواجهة الإمام عبده لفرح أنطون من خلال إشكالية التقدم، هي مواجهة لم يتم حسمها بالمرة. إذ إن الأمر يعود إلى «أن الصور التاريخية والنصوص والوقائع التي يخضع كل منها لقوانين ومناهج بحث لا يتطابق؛ فالصورة التي كانت سائدة يومها عن العصور الأوروبية التي كانت الكنيسة مسيطرة فيها، لا تتفق في وجه الصورة المشرقية للعصور الوسطى الإسلامية. لكن من ناحية ثانية، فإن الحاضر الأوروبي المتقدم والفاصل للدين عن الدولة، شاهد لا يمكن دفعه بالاستشهاد بنصوص إسلامية في الحرية والتقدم»(٦٧).

ويتحصل من هذا أن هذه المواجهة الفكرية والأيديولوجية، قد بدأت في السجال حول التقدم وسبله وآلياته، لينتهي إلى السجال في قضايا الدين ودوره في المجتمع وعلاقته بالسلطة والدولة. وهي إشكالية، يقول الكاتب، «ما تزال عالقة في الفكر والواقع العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين»(٦٨).

غني عن البيان أن مكونات «رؤية للعالم» في الفكر النهضوي العربي الحديث إنما تتجلى في تأليف رفاعة الطهطاوي عن مدنية المجال الثقافي الفرنسي من خلال كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**؛ ولدى خير الدين التونسي في عرضه لأحوال الممالك الأوروبية؛ ولدى رفيق العظم في محاولاته الحديث عن أسباب التقدم والعمران(٦٩). إضافة إلى أراء كل من أحمد فارس الشدياق وشكيب أرسلان والأفغاني ورشيد رضا وطه حسين وسلامة موسى.. وآخرين.

من الواضح أن هذه التصورات النهضوية الحديثة، تعبر بقوة عن تحولات في الوعي والثقافة، ما أفضى إلى بناء إشكاليات جديدة تستحضر الأخذ بأسباب التقدم والمدنية الأوروبية. لهذا كانت رؤية للعالم أقرب إلى

---

(٦٧) رضوان السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» مجلة **التسامح**، السنة ٢ (صيف ٢٠٠٥)، ص ١٣. قارن ذلك، في: «رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر: الحتميات المؤتلفة والإمكانيات الأخرى،» في: السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**.

(٦٨) السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» ص ١٣.

(٦٩) السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

التأصيل النظري والفلسفي، وهو التصور الذي نبتعد عنه كلما اقتربنا من رؤية المودودي والندوي اللذان شرعا في القطيعة مع الغرب الحديث واستبدال مقولاته بمقولات قرآنية ونبوية. يقول رضوان السيد «يصل المودودي إذاً بعد تحليل سريع للموقف الثقافي والسياسي السائد في العالم الإسلامي عشية الحرب العالمية الثانية، إلى وضع برنامج الانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية. ويشمل هذا الانفصال الجوانب العقدية والثقافية والسياسية. وهو تصور إمكان قيام متحد متعين للثقافة الإسلامية (. . .) وربما تصبح مثالاً للعالم الحديث كله»(٧٠). وعلى المنحى نفسه، يقوم أبو الحسن الندوي، من خلال كتابه **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، بالدعوة إلى بناء ثقافة إسلامية تكون شكلاً من أشكالاً «التعبير العالمي الجاري والمستمر في تمرد شعوب العالم المستعبدين والمستكبرين»(٧١). وهو التصور الإحيائي للحضارة الإسلامية الذي تبناه سيد قطب في معرض كلامه عن مشكلات الحضارة في الإسلام. ومعنى هذا أن قضية الهوية هي هاجس الإسلاميين مع المودودي والندوي وسيد قطب حتى اليوم. إنها رؤية للعالم «تضع الإسلام في مواجهة عالم الجاهلية. وعالم الإيمان في مواجهة عالم الكفر، وعالم الولاء في مواجهة عالم البراء»(٧٢). مع أن هناك اختلافات بين الإسلاميين أنفسهم في التعاطي مع العالم وقضايا الأمة والمجتمع. يقول رضوان السيد «وهناك الفريق الرئيسي من الإسلاميين، وهو لا يملك أطروحة بديلة، بالرغم من الحديث الكثير منذ الستينيات من القرن الماضي عن «الحل الإسلامي»، والحديث الكثير عن نظام الشورى وعن البنوك اللاربوية. . . الخ. وهؤلاء مسالمون ويريدون المشاركة إن سمح لهم، وهم يكثرون الحديث الآن عن الإسلام الحضاري، والحديث مع العالم، بعد أن قضوا عقوداً يحاولون إقناعنا أن الغرب شر كله، وأن صراعنا معه صراع حضاري بعيد المدى»(٧٣).

ومن الواضح، أن رؤية مالك بن نبي في مشكلة الحضارة هي أكثر

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٦. قارن ذلك بدراسة رضوان السيد، «المسيحيون وجماعات الإسلام الإحيائي والسياسي في الوطن العربي،» **آفاق** (بيروت)، العدد ٢٠ (١٩٩٨)، ص ٧٧ - ١٠١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

تقدماً في الفكرة والتصور من دعاة الحاكمية الإلهية التي تسوغ لنفسها المشروعية، وليس إرادة الناس أو انتخابهم[٧٤]. إنه التعبير الأمثل عن مشروع متماسك في بلورة رؤية فكرية عن إشكاليات الفكر الإسلامي. ولا يضاهيه في ذلك إلا كل من أنور عبد الملك وقسطنطين زريق وحسين مؤنس، في دراستهم لأصول الحضارة وعوامل نهوضها. بيد أنهم لا يقدمون «رؤية لمواقع العرب في العالم اليوم، ولعلائقهم بالحضارة الغربية، لا يبدو أن الأستاذين الدارسين ـ بخلاف مالك بن نبي وأنور عبد الملك ـ يريان لأمتنا مكاناً خارج الحضارة الغربية العالمية»[٧٥]. ويترتب على هذا، أن رصد رؤية للعالم في الوعي العربي والإسلامي يدل دلالة واضحة على أن «التأزم الحاصل اليوم، إنما هو تأزم في الوعي الإسلامي، وليس في الثقافة الإسلامية»[٧٦].

ولعل الانفراج في وعي الإسلاميين المعاصرين وانفتاحهم على مكتسبات الحداثة الغربية وعلومها ومناهجها، دفعهم إلى العمل على صياغة بعض أطروحاتهم في المجال الحقوقي وفق التصور الحضاري للمسلم. وهكذا تغيرت الرؤية للأفكار والوقائع، وتحولت الثقافة السياسية لديهم إلى ثقافة قابلة للنقد والتقويم. بيد أن «أزمة مفهوم الوطن ليست قصراً على الإسلاميين فحسب، بل هي موجودة لدى القوميين أيضاً؛ فلا أحد من الإسلاميين أو القوميين يقول في الحقيقة بمشروعية الكيانات القائمة»[٧٧]. بل إن الأمر يمتد، بكل تأكيد، إلى وجود أزمة مشروعية في السلطة السياسية. لهذا دأب الإسلاميون اليوم للوصول إلى الدولة من أجل حماية الإسلام وتطبيق الشريعة. يقول رضوان السيد «وقد خضت طوال الثمانينيات نقاشات مع الإسلاميين من التيار الرئيسي (الصحوي) حول أساس المشروعية، ومناط

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٩. يقول رضوان السيد: «وما قال بالحاكمية سيد قطب والمودودي وحدهما، بل هي مقولة سائر الإسلاميين، إن اختلفوا في التفاصيل» (ص ٢٥٩).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٣٦. يقول رضوان السيد: «يعرض محمد البهي وعلال الفاسي تأملية حضارية لا تبلغ حد اقتراح نظرية في ذلك. لكنها تحاول العودة الى مسألة التقدم (. . .) بيد أن البعد الأخلاقي الغالب على تلك التأملية واندلاع وعي الهوية آنذاك حال دون الإمساك بتلك الأطروحة وتطويرها» (ص ١٣٥).

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

المرجعية العليا، وباستثناء محمد سليم العوا، يقول هؤلاء جميعاً حتى اليوم بمرجعية الشريعة في الشأن السياسي أيضاً»[٧٨].

ويتحصل مما تقدم، أن وضع الذات الجمعية في نطاق تقسيمات العالم الواقعية والمركبة تحت مقولة «الصورة الكونية» كتعبير عن رؤية للعالم. معنى هذا إن مقولات الوعي النهضوي العربي الحديث، مع الطهطاوي وخير الدين التونسي والإمام عبده وفرح أنطون والكواكبي، إنما ظلت تتردد بين التقدم والعقل والعلم والحرية.. في الوقت الذي عرفت فيه النزعة الإحيائية الإسلامية تداولاً هائلاً لمقولات: الاستخلاف والحاكمية.

وهكذا فإن «البنية الأساسية لوعي العقائديات والحتميات ولدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية، كانت واحدة. وظلت كذلك حتى مطالع التسعينيات من القرن العشرين. أما الصراعات بينها، فهي صراعات على ساحة السلطة أو السلطات وعلى مواقع في دولهم ومجتمعاتهم وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالم»[٧٩]. وينجلي من هذا أن المشكلة الحقيقة التي تحوم بالثقافة العربية والإسلامية الراهنة، هي تلك الرؤية المتأزمة السائدة بالرغم من التحولات الحاصلة في إشكاليات الفكر والمجتمع والدولة.

٢ ـ حركات الإسلام السياسي في نقد المؤسسة الحزبية

تتميز الحركات الإسلامية في تصور رضوان السيد بما يلي[٨٠]:

أ ـ الإسلام هو النموذج المكتفي بذاته، والبديل المنافس والمصارع من أجل العالمية والامتداد.

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧. يقول الكاتب: «البيعة ليست تقليداً خاصاً بالمسلمين، وإنما هي من تقاليد إتمام المشروعية في الأنظمة الملكية في العالم كله، والذي يجب الرجوع إليها الآن هو أصل الشورى المفضية لإسباغ المشروعية بالإجماع أو بالأكثرية» (ص ٢٥٨).

(٧٩) رضوان السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» مجلة **التسامح**، السنة ٢ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٢٠ ـ ٢١. «أما اليوم فإن الإسلاميين البارزين الذين يتحدثون عن «مقاصد الشريعة» إنما يريدون من وراء ذلك الدخول في منافسة مشروعة من ضمن القيم العالمية الكبرى» (ص ٢٢ ـ ٢٣).

(٨٠) رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٨٤ ـ ٢٠٤.

ب ـ يتطلع الإسلام الإحيائي ـ وهو فكر ـ هوية، وليس فكر ـ انتماء، إلى استذكار للتجربة التاريخية الحضارية التي تستمد مصادرها من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي. وهذا هو نهج التأصيل.

ج ـ النزعة الإحيائية هي نزعة اعتقادية تعبر عن الذات المتفردة والطهورية، قاطعة مع كل الأشكال الملوثة.

لقد اعتبر د. رضوان السيد، أن ظهور الحركات الجهادية كانت ضد الاستعمار والعدوان؛ فضلاً عن مواجهة الغرب ثقافياً. وذلك ببناء ثقافة إسلامية تعمل على الحفاظ «على الهوية الصلبة والطهورية التي حاول الغربيون ويحاولون تذويبها وإلغاءها»[٨١]. ولقد تصور القوميون والتقدميون أن نشوء هذه الحركات الدينية إنما يرتد إلى «النظام العربي اللاديمقراطي واللاتمثيلي. علاوة على أنها «تفتقر إلى فكر تنويري في مجال فهم الإسلام خارج التجربة التاريخية، العالمية للإسلام، وتفتقر أخيراً إلى فهم واسع للتطورات المعاصرة في المجالات العربية والإسلامية والعالمية»[٨٢]. ويترتب على ذلك أن هناك أزمة ثقافية وأزمة في الفكر الديني لدى الإسلاميين والقوميين والتقدميين «في طرائق فهم العالم ورؤيته»[٨٣].

ومن البيّن أن هذا الأمر يتجلى لدى النخب الإسلامية في توزعهم بين العودة إلى أطروحات الإصلاحيين، وبين الحفاظ على الهوية الخاصة والطهورية من جهة، كما يسميها السيد، وبين الأمل في «إحياء الخلافة التي ألغاها مصطفى كمال»[٨٤] من جهة أخرى. وهكذا تحولت الحركات الدينية الإسلامية من الإسلام الإحيائي مع كل من حسن البنا وعبد القادر عودة.. إلى الإسلام النضالي والحزبي مع المودودي والندوي وسيد قطب. يقول رضوان السيد في هذا المعرض إن هذا التحول عن «كاريزما الجماعة السنية

---

(٨١) السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، ص ١٦. «وفي الجانب العملي والمعاصر، كانت الإجابة الشاملة للأمة على هذه التحديات ظهور حركات «الصحوة الإسلامية» التي تجاوزت تصرفات وجدليات الفعل ورد الفعل إلى بلورة (توجهات إسلامية نهضوية) في الثقافة وفي السياسة والاجتماع، والتي بنت نظاماً إسلامياً شاملاً ما تحققت سائر مناحيه بسبب العنف الهائل الذي تعرضت له حركات الصحوة وما تزال» (ص ١٦).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

التقليدية إلى كاريزما «الشريعة» التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي»[٨٥].

ومن المؤكد أن هذه الرؤى والتصورات الدينية مرتبطة بالسياقات الحاصلة في العصر العربي الحديث، التي أسهمت بقوة في بناء رؤية للعالم بأشكال مختلفة وتعبيرات متنوعة. ولعل إعادة قراءة حسن الهضيبي في كتابه **دعاة لا قضاة**، لواقع الحركة الإسلامية ورهاناتها، نابع من تأثره «بالمتغيرات التي تكاثرت في القرن العشرين (. . .) يحاول الكتاب العودة بالإسلام الحزبي إلى أصوله الإحيائية غير النضالية من جهة، كما يحاول تصحيح العلاقة بين الإسلاميين والجمهور من جهة ثانية»[٨٦]. ومعنى هذا أن المشكلة الحقيقية في الفكر الإسلامي السياسي هي مشكلة علاقة الشريعة بالجماعة، والبحث عن أسباب الافتراق التاريخي والتباعد الأيديولوجي بينهما. لهذا كان الاعتراف بالجماعة الوطنية هي خطوة أساسية ومدخل رئيس لإنهاء «الافتراق بين الشريعة والجماعة بحسبان إرادة الجماعة وقراراتها الحرة الكاشفة من جهة عن توجهات الأكثرية، هي كاشفة من جهة أخرى عن الأهداف العامة للشريعة»[٨٧]. وينجلي من هذا، أن الإسلاميين قد اهتموا منذ الثمانينيات بآليات المقاصد وتأصيل حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، تعبيراً عن انتقالهم الحاسم من «شرعية النظام إلى شرعية ومشروعية الدستور، ومن الحاكمية النومقراطية. لكن هذا الأمر، في رأي رضوان السيد، «ليس كافياً عند الحاكمية وتطبيق الشريعة»[٨٨].

ويتحصل مما تقدم، أن المطلوب اليوم هو إصلاح الفكر الديني عبر إعادة النظر «في الطابع العقدي الذي سيطر على الفكر الإسلامي في ظل الضغوط الأمريكية وأجواء التشدد الثقافي من الطرفين(. . .) وأحسب أن

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٥. «اتجه التفكير الإحيائي الإسلامي منذ أواخر الأربعينيات في سياق محاولاته للاستقلال عن الغرب، إلى مصارعة الرأسمالية العالمية باعتبارها الخطر الأكبر الذي يتهدد الهوية الفردية والجماعية للمسلمين» (ص ٩٦).

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٥. قارن ذلك: «منهج التأصيل،» في: السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٧١ ـ ١٨٣.

(٨٨) السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، ص ٩٧.

السياقات اليوم تستدعي ذاك التغيير الجذري»[٨٩]. ومن ثمة، فان هذه النزعة الإصلاحية الدينية، ستجعل الفكر الإسلامي العربي أكثر قوة في التفاعل مع العالم وتحولاته المشهودة، وتجديد علاقاته بالأمم والثقافات الأخرى. وذلك في «مجال العلاقات الإسلامية/ المسيحية والحوار المسيحي الإسلامي، ما كانت هناك مراجعة ضمن الجماعة العربية في القرن العشرين للعلاقات مع المسيحيين العرب والتي كان يسعى النقاش في تجديدها والنظر في عقد جديد لعصر جديد. بل على العكس جرى التهميش أو الإعلان دائماً أن هناك شبهة في أمانة المسيحيين العرب لمجتمعاتهم التاريخية»[٩٠]. ومشكلة الأقليات المسلمة في بعض البلدان الغربية الأفريقية التي فشلت الحركات الدينية الإسلامية في بناء أطروحة عقلانية تشاركية تروم إلى بناء «رؤية أو رؤى ممكنة للعلاقات بين الأمم والثقافات والأديان الأخرى»[٩١].

وغني عن البيان، أن مجهودات الدكتور رضوان في مجال الحوار والتواصل بين العالم العربي ـ الإسلامي والعالم الغربي(الأمريكي والأوروبي) يتجلى بصورة واضحة في العمل الترجمي لبعض الوجوه المشرقية الغربية في تناول الإسلام وتجربته التاريخية. يقول الكاتب «ومع ذلك فالذي أراه أنه مع اندلاع بحوث واهتمامات «حوار الحضارات» أو صراعها (وهما سيان)، تتطور الأمور باتجاهات أخرى قد تنقطع علائقها بالسابق التاريخي واللاهوتي، بل وبمناهجه وطرائق بحثه بالرغم من المحاولات المستميتة لجعل هذا الملف الذي نحن بصدده أصلاً للحوار المسيحي الإسلامي المستمر»[٩٢].

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١. يقول الكاتب اللبناني رضوان السيد: «لا بد إذن من حركة للإصلاح الديني من ضمن نهوض ثقافي عربي وإسلامي. ولا يعني ذلك الرجوع إلى أطروحة تنويري أواخر القرن السابع عشر بحذافيرها، بل البناء على الروحية التي انطلقوا منها باعتباره أننا جزء من هذا العالم. وتريد المشاركة في تقدمه وأمنه وصنع حاضره ومستقبله ومظلتنا مقاصد الشريعة التي تهب مطامحنا ومصالحنا الأساسية طابعاً أخلاقياً مسؤولاً» (ص ٢٧).

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٦. «سواء العلاقة بين الأقليات الإسلامية والأكثريات في بعض البلدان (. . .)؛ ففي نيجيريا أراد بعض المسلمين فجأة أن يحيوا حسب الشريعة، وما عادوا يطيقون الآخرين في مناطقهم وفي أندونسيا تريد الأكثرية الساحقة إزالة الآلاف القليلة من المسيحيين والإحيائيين من الوجود» (ص ٢٤ ـ ٢٥).

(٩٢) ريتشارد سوذرن، **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**، ترجمة وتقديم رضوان السيد، ط ٢ (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ١٠.

وهكذا لبناء مشروع نهضوي عربي، من اللازم تغيير رؤيتنا للعالم من الرؤية الانغلاقية المعتمدة على المواجهة والصراع مع العالم إلى رؤية منفتحة عقلانية تفاعلية. وهذا لا يتحصل لدينا إلا بالنظر في القضايا الفكرية والسياسية التالية:

ـ **قضية الوحدة**؛ لابد للعرب والمسلمين من تبني ثقافة حقوق الإنسان والاختلاف الإيجابي، وذلك بتقوية مؤسسات «التقارب العربي والإسلامي والتخفيف من عمليات التنافس والصراع»[٩٣].

ـ **قضية التجديد والإصلاح**؛ تعتبر النزعة الإصلاحية حاملة للمشروع الوطني والإسلامي نحو إخراج الأمة من حالة الضعف إلى القوة، ومن الجمود إلى التجديد.

ـ **قضية المشاركة الفعالة**؛ وتظهر في «العمل الجاد من أجل الشراكة التي تضع شأننا العام والكبير في أيدينا وتخرج العالم من الخوف منا كما تخرجنا من خوف العالم واستهدافه»[٩٤].

ـ **قضية المصالحة**؛ ومعنى هذا أن رضوان السيد لا يدعو إلى مواجهة الدولة «وإضعاف فكرتها واستنزاف طاقاتها بحجة تنكرها للإسلام وضرورة فرضه عليها»[٩٥]. والحال أن بناء علاقات جيدة مع المؤسسات الدينية والحركات الإسلامية المعتدلة والأنظمة والكيانات العربية على حد سواء، هو الطريق إلى صناعة حاضرنا ومستقبلنا.

---

(٩٣) رضوان السيد، «الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات،» مجلة **التسامح**، العدد ١٠ (٢٠٠٥)، ص ١٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٣. يقول نور الدين أفاية: «يتعين التفريق بين الإصلاح والاتجاه الإصلاحي، فإذا كان الإصلاح قد ارتبط بوقائع تاريخية وسياسية، وحتى عقدية في فترات سابقة من التاريخ البشري، فإن النزعة الإصلاحية الحديثة (..) تساوقت مع الحركة الاجتماعية والسياسية التي ميزت القرن التاسع عشر في أوروبا، أي في الوقت الذي تكونت فيه أحزاب سياسية تبغي الوصول إلى السلطة، اعتماداً على مشروع واضح ومحدد». انظر: محمد نور الدين أفاية، «الإصلاح والمصالحة: قضايا التاريخ والدولة،» مجلة **التسامح**، العدد ١٠ (٢٠٠٥)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٩٥) السيد، «الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات،» ص ١٧. يقول الكاتب أيضاً: «فمشكلاتنا بالداخل ومع الخارج مشكلات اقتصادية وسياسية واستراتيجية، وليست مشكلات دينية. ولذا لا بد من إنهاء النزاع بين الدين والدولة، وهو النزاع الذي أحدثه ذاك الوعي المغلوط، وتلك الممارسات العشوائية» (ص ١٧).

- **قضية المرجعية الدينية والإسلامية**؛ لابد من التجديد والتغيير لرؤيتنا للواقع والتاريخ. وذلك بغية تأسيس مرجعية متعددة تفسح المجال للمحلي والوطني والعالمي عن طريق التشخيص الصحيح للواقع والفكر. وعلى هذا، فإن المراجعة النقدية لقضايا الإسلام السياسي الحديث والمعاصر، هي المدخل الأساس للخروج من الأزمة الثقافية والرمزية التي أسهمت منذ عقود في انعزال العرب والمسلمين عن تحولات العالم الحديث ومشاركتهم القوية في صناعة المسار التاريخي للأمة والمجتمع والدولة.

إجمال ومناقشة

وحاصل الكلام نقول إن من أساسيات المعرفة في تصور الدكتور رضوان السيد، التفكير النقدي الذي يستند إلى مناهج حديثة في قراءة النصوص أو التصورات عن طريق مقولة «رؤية للعالم»، التي أسهم توظيفها من قبل الكاتب مقاربة الثقافة العربية الإسلامية مقاربة أكاديمية وعلمية تنأى بها عن الغلو الأيديولوجي والهاجس السياسوي.

وبهذا الاعتبار كانت رؤية رضوان السيد المنهجية والفكرية الطريق الملكي نحو إعادة التفكير في مشكلات الفكر الإسلامي العربي القديم والحديث والمعاصر، كعلاقة المرجعية الدينية بالجماعة والأمة، وعلاقة الإسلام النضالي أو المؤسسة الحزبية بتحولات الواقع السياسي والاجتماعي والعالمي في الانتقال من إشكالية إلى أخرى. كما إن من أساسيات المعرفة كذلك، الإيمان بالتغيير والتجديد. وذلك على خلفية ارتباط المعرفة بصراع القوى الوطنية والقومية والإسلامية عل أرض الواقع. إنها رؤية دينامية في معالجة القضايا الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والعقدية في الإسلام من أجل صناعة حاضر تشاركي ومستقبل مشرق للأمة العربية والإسلامية الراهنة، على الرغم من أن الاستشكال الذي يظل حاضراً في الكتابة العربية المعاصرة هو: كيف يمكن للفكر السياسي العربي المعاصر الانتقال من رؤية أساسها الجماعة الدينية والصراع مع الآخر، إلى رؤية تتطلع إلى بناء جماعة وطنية ودولة المواطنين؟

خاتمـــة

حاولنا في هذا الكتاب دراسة نصوص وأعمال نماذج فكرية عربية معاصرة. وذلك عن طريق تحليل مواقفهم وتصوراتهم وأشكال التعبير عن التيار العقلاني العربي النقدي. وبهذا الاعتبار شرعنا في تقسيم الكتاب إلى قسمين كبيرين:

القسم الأول، يتطلع إلى رصد الموقف المعرفي إزاء مسألتي: التراث والحداثة. والذي يعبر عنه كل من عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وفهمي جدعان، في نطاق رؤية عقلانية تؤمن بنسبية الحقائق ودور التحولات الاجتماعية والتاريخية والفكرية في تأسيس فكر عربي فعال.

أما **القسم الثاني**، فهو ينخرط في معرض رسم معالم القراءة التأويلية لمشكلات الفكر العربي والإسلامي، والتي تراهن على النقد المنهجي والفكري للاجتماع العربي على جميع الأصعدة الثقافية والسياسية والاقتصادية والعقدية.

وينجلي من هذا أن كل من عبد الإله بلقزيز ومحمد الحداد ورضوان السيد، يعملون بصورة ملحوظة، على تشخيص أزمة الثقافة العربية والتي تتمثل في كيفية قراءة علمية وأكاديمية لها عن طريق توظيف مناهج أو أدوات حديثة تغترف من مرجعيات متنوعة.

لقد كان أفق تفكيرنا في هذه التجارب الفكرية العربية المعاصرة من خلال ربط إشكاليات الفكر العربي بالتفكير العقلاني النقدي. وهذا الأمر لم يتحصل لنا إلا عن طريق التحليل الإيبيستيمولوجي للأفكار والنصوص والتصورات أو الرؤى التي حاولنا، قدر الإمكان، أن تكون معتبرة وتمثيلية

للوقوف على طرق اشتغال العقل النقدي على نصوص تراثية عربية قديمة وحديثة.

وعلى الجملة، نقول إن بعض العقلانيين العرب المعاصرين هم أكثر قوة في النظر والمراجعة لمشكلات الفكر العربي والإسلامي، وهذا مرده إلى قدرتهم الكبيرة والهائلة على استثمار مكتسبات مناهج القراءة واليات التأويل الحديثة. لهذا كانت العقلانية عندهم أكثر رحابة في الأفق، وأكثر سعة في التصور والتعبير، ما جعل رؤيتهم أقرب إلى النزعة العلمية ـ الأكاديمية منها إلى الغلو الأيديولوجي والسياسوي.

المراجـــــع

١ ـ العربية

كتب

أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. ط ٢. [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

ــــــ . **النص، السلطة، الحقيقة**. [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩)

أفاية، نور الدين. **أسئلة النهضة في المغرب**. الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٠.

الأنصاري، محمد جابر. **تحولات الفكر والسياسية في الشرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠)**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠. (عالم المعرفة؛ ٣٥)

بادو، عبد الجليل. **الأثر الشاطبي في الفكر السلفي المغربي**. [د. م.]: شركة السلكي إخوان، ١٩٩٦.

بشارة، عزمي. **أن تكون عربياً في أيامنا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.

ــــــ . **طروحات عن النهضة المعاقة**. بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٣.

ـــــــ . **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

بلقزيز، عبد الإله. **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦

ـــــــ . **أسئلة الفكر العربي المعاصر**. الرباط: منشورات رمسيس، ٢٠٠١ (المعرفة للجميع؛ العدد ٢١)

ـــــــ . **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. بيروت; الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ـــــــ . **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ـــــــ . **حزب الله اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة**. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٠ (كتاب الجيب؛ ١٧)

ـــــــ . **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

ـــــــ . **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

ـــــــ . **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.

ـــــــ . **العرب وإسرائيل: عن صراع لن ينتهي**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٤. (عين)

ـــــــ . **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــــ . **عرس الدم في الجزائر**. طنجة: وكالة شراع لخدمات الإعلام والاتصال، ١٩٩٨. (سلسلة شراع؛ ٤٣)

ـــــــ . **العنف والديمقراطية**. الدار البيضاء: منشورات الزمن، ١٩٩٩. (كتاب الجيب؛ ٢)

ـــــــ . **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**. الرباط: منشورات رمسيس، ١٩٩٩. (المعرفة للجميع؛ العدد ٤)

ـــــــ . **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٧. (عين)

ـــــــ . **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ**. الرباط: دار الكلام للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
ـــــــ . **المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب الله من الحوزة العلمية إلى الجبهة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
ـــــــ . **من الانتفاضة: القضية الفلسطينية بعد «أوسلو»**. تقديم عبد الهادي بوطالب. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠١. (شرفات؛ ٢)
ـــــــ . **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣.
ـــــــ . **من النهضة إلى الحداثة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (العرب والحداثة؛ ٢)
ـــــــ ، العربي مفضال وأمينة البقالي. **الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية، ١٩٤٧ ـ ١٩٨٦: محاولة في التأريخ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢
بنعبد العالي، عبد السلام. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١.
ـــــــ . **بين ـ بين**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٧.
ـــــــ . **التراث والاختلاف**. [بيروت]: دار التنوير للطباعة والنشر؛ [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.
ـــــــ . **ميتولوجيا الواقع**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٩.
ـــــــ [وآخرون] **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠١.
بنكراد، سعيد. **السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**. الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٣.
البيطار، نديم. **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩.
الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
ـــــــ . **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥. (نقد العقل العربي؛ ٢)
ـــــــ . ـــــــ . ط ٢. [بيروت]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــــ . **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ـــــــ . ـــــــ . ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

ـــــــ . **تكوين العقل العربي.** ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــــ . ـــــــ . ط ٨. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ دار النشر المغربية، ٢٠٠٠. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــــ . **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨).** بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤. (فكر عربي معاصر)

ـــــــ . **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.** ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.

ـــــــ . **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ـــــــ . **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــــ . **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.** ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ـــــــ . **في نقد الحاجة إلى الإصلاح.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ـــــــ . **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

ـــــــ . **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن.** الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٦.

ـــــــ . **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية.** الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧.

ـــــــ . **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.** ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــــ . ـــــــ . ط ٥. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ـــــــ . **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.** [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.** ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

ـــــــ. **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية.** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

ـــــــ. **الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوىً للأزمنة العربية المنظورة.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

ـــــــ. **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين.** عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

ـــــــ. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

ـــــــ. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام.** عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩.

ـــــــ. **المقدس والحرية: أبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩.

ـــــــ. **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى.** عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

الحبابي، محمد عزيز. **الشخصانية الإسلامية.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

ـــــــ. **من الكائن إلى الشخص.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.

ـــــــ. **من المنغلق إلى المنفتح.** القاهرة: دار الأنجلو ـ المصرية، ١٩٧١.

الحداد، محمد. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

ـــــــ. **البركان الهائل: في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده.** [تقديم العادل خضر]. تونس: دار المعرفة، ٢٠٠٦.

ـــــــ. **حفريات تأويلية في خطاب الإصلاح العربي.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢.

ـــــــ. **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث.** بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

ـــــــ. **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ـــــــ. **مواقف من أجل التنوير.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

حرب، علي. **نقد الحقيقة.** [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، [١٩٩٣].

حميش، بنسالم. **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**. تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي. [بيروت]: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. ط ٥. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

حوار المشارقة والمغاربة، ج ١. الكويت: مجلة العربي، ٢٠٠٦. (كتاب العربي؛ ٦٥)

حوار المشارقة والمغاربة، ج ٢. الكويت: مجلة العربي، ٢٠٠٦. (كتاب العربي؛ ٦٦)

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

الرحمون، أحمد عوض [وآخرون]. **الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥٨)

روبرتس، آدم [وآخرون]. **الاحتلال الأمريكي للعراق: صوره ومصائره**. تقديم عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤٣)

سبيلا، محمد. **دفاعاً عن العقل والحداثة: حوارات**. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٣.

سرحان، عبد رجا. **حركة القوميين العرب: نشأتها، تطورها وموقفها من القضية الفلسطينية (١٩٤٨ ـ ١٩٦٩)**. دمشق: مركز الغد العربي، ٢٠٠٨.

سوذرن، ريتشارد. **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**. ترجمة وتقديم رضوان السيد. ط ٢. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦.

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**. ط ٢. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦.

ـــــ. **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في المجال العربي الإسلامي**. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤.

ـــــ. **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ـــــ. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥.

ـــــــ . **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

ـــــــ . **مقالة في الإصلاح السياسي العربي**. بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٤.

ـــــــ وعبد الإله بلقزيز. **أزمة الفكر السياسي العربي**. بيروت؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠. (حوارات لقرن جديد)

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

الشوملي، جبرا. **العلمانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة حالة فلسطين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧١)

الشيخ، محمد. **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**. الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٤.

ـــــــ . **المغاربة والحداثة: قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية**. [الرباط]: منشورات رمسيس، ٢٠٠٧. (المعرفة للجميع؛ العدد ٣٤)

صدّيقي، العربي. **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**. ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي. **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**. [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

ـــــــ . **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ـــــــ . **التفكير في العلمانية: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**. الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

ـــــــ . **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٩.

ـــــــ . **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

ـــــــ . **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣. ٥ ج.

ـــــــ . **رسالة التوحيد**. ط ١٧. [القاهرة]: دار المنار، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجية العربية المعاصرة**. قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني. ط ٣. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩.

ـــــــ . **خواطر الصباح: يوميات (١٩٧٤ ـ ١٩٨١)**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

ـــــــ . **السنة والإصلاح**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ـــــــ . **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــــ . ـــــــ . بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٨٣.

ـــــــ . **الغربة: رواية**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧١.

ـــــــ . **غيلة: رواية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ـــــــ . **الفريق: رواية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ـــــــ . **مفهوم الإيديولوجيا**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.

ـــــــ . **مفهوم التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢. ٢ ج.

ج ١: **الألفاظ والمذاهب**.

ج ٢: **المفاهيم والأصول**.

ـــــــ . **مفهوم الدولة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠.

ـــــــ . **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـــــــ . **من ديوان السياسة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

ـــــــ . **اليتيم: رواية**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٨.

العلوي، سعيد بنسعيد. **الإيديولوجية والحداثة: قراءة في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

العميم، علي. **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

عيد، عبد الرزاق. **محمد عبده: إمام الحداثة والدستور**. بيروت؛ بغداد: منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الفاسي، علال. **حديث المغرب في المشرق**. القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٦.

ـــــــ . **النقد الذاتي**. الدار البيضاء: مطبعة الدار البيضاء، ١٩٧٤.

ماضي، أحمد. **ساطع الحصري: الدين والعلمانية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.

ـــــــ . **نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر**. عمّان: دار الشروق ٢٠٠٥.

المشاريع الوحدوية العربية ١٩١٣ ـ ٢٠٠٩ (الوثائق). إعداد قسم التوثيق والمعلومات في مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠٩.

المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية. تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

نصار، ناصيف. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ـــــــ . **طريق الإستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

ـــــــ . **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥.

ـــــــ . **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

نصيرات، فدوى أحمد محمود. **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٧)

دوريـــات

الأعسم، عبد الأمير. «فلسفة الحرية (ملف): إشكالية الحرية: مقاربة بين فلسفة الحرية وحرية الفلسفة في فكرنا المعاصر.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٥٩، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩.

أفاية، محمد نور الدين. «الإصلاح والمصالحة: قضايا التاريخ والدولة.» مجلة **التسامح**: العدد ١٠، ٢٠٠٥.

باروت، محمد جمال. «النص والوعي والواقع: نحو نظرية مقاصدية تأويلية.» مجلة **التسامح**: العدد ٦، ٢٠٠٤.

بلقزيز، عبد الإله. «التاريخانية والحداثة.» **الفكر العربي المعاصر**: السنة ٢٩، العددان ١٤٦ ـ ١٤٧، شتاء ٢٠٠٩.

ــــــ. «دور الجماعة والسلطة السياسية في تكون فكر سياسي إسلامي.» مجلة **التسامح**، العدد ٤، خريف ٢٠٠٤.

ــــــ. «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٥٦، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨. (يوسف بن عدي).

ــــــ. «فكرة التاريخ الثقافي في الفكر العربي المعاصر.» **الحياة**: ٢٩/ ٨/ ٢٠٠٩.

ــــــ. «في نقد خطاب الأصالة وعوائق التغيير.» مجلة **التسامح**: العدد ١١، ٢٠٠٥.

ــــــ. «الماركسية والمجتمعات العربية: ملاحظات سريعة حول كتابات مهدي عامل.» **الوحدة**: السنة ٤، العدد ٤٨، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

ــــــ. «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٧، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩.

ــــــ. «من النهضة إلى الحداثة.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٩، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩. (يوسف بن عدي).

بن عدي، يوسف. «تحولات الفكر المغربي: منطق الفلسفات أم خطاب الإيديولوجيات.» **الملحق الثقافي** (جريدة **العلم**): ٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥.

بومنيجل، شفيع. «تنازلات على هيئة مراجعات (تعقيب على مقالة د. عبد الإله بلقزيز).» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٧١، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠.

البيطار، نديم. «أزمة الفكر الوحدوي: تحديد عام.» **الوحدة**: السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٨.
توفيق، أحمد. «خطاب التقديم وعلاقة السلفية بالتاريخ.» مجلة **المناهل**: العدد ٦١، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠.
حميش، بنسالم. «في فكر العروي: الفلسفة والبديل التاريخاني.» مجلة **المناهل**: العدد ٦١، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠.
حنفي، حسن. «العقل والحرية بين فرح أنطون ومحمد عبده: سجال «الجامعة» و«المنار».» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٥٩، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩.
حوار العرب (مؤسسة الفكر العربي): السنة ٢، العدد ٢٠، تموز/ يوليو ٢٠٠٦.
زروخي، إسماعيل. «فلسفة الحرية (ملف): الحرية في الفكر العربي الحديث.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٥٩، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩.
السيد، رضوان. «أبو الحسن الماوردي.» **الأبحاث**: العدد ٣٣، ١٩٨٥.
ـــــــ. «استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب: دراسة في النص والوعي والواقع.» مجلة **التسامح**: العدد ٦، ٢٠٠٤.
ـــــــ. «الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات.» مجلة **التسامح**: العدد ١٠، ٢٠٠٥.
ـــــــ. «الشخصية الإسلامية: دراسة أولية في تكون عقيدة أهل السنّة والجماعة.» **مجلة دراسات** (الجامعة الأردنية): السنة ١٣، العدد ٤، ١٩٨٦.
ـــــــ. «الفقيه والفقهاء والدولة: صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي.» **الاجتهاد**: السنة ٢، العدد ٣، ربيع ١٩٨٩.
ـــــــ. «الفكر السياسي الإسلامي: دراسة في تطوير التفكير بالدولة.» مجلة **التسامح**: العدد ٤، خريف ٢٠٠٤.
ـــــــ. «المدينة والدولة في الإسلام: دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون.» **الاجتهاد**: السنة ٢، العدد ٧، ربيع ١٩٩٠.
ـــــــ. «مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي.» **الاجتهاد**: السنة ٢، العدد ٧، ربيع ١٩٩٠.
ـــــــ. «المسيحيون وجماعات الإسلام الإحيائي والسياسي في الوطن العربي.» **آفاق** (بيروت): العدد ٢٠، ١٩٩٨.

ـــــــ . «مشاهد التغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار.» مجلة **التسامح**: العدد ١١، ٢٠٠٥.

ـــــــ . «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر.» مجلة **التسامح**: السنة ٢، صيف ٢٠٠٥.

ـــــــ . «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٨، العدد ٣١٥، أيار/ مايو ٢٠٠٥.

شلق، الفضل. «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي.» **الاجتهاد**: العدد ٣، ربيع ١٩٨٩.

الشيخ، محمد. «جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد: الفكر العربي في مفترق الطرق.» **عالم الفكر**: السنة ٣٤، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس [د. ت.].

ضاهر، مسعود. «منهجية التاريخ الشفوي والاستفادة منها عربياً.» **عالم الفكر**: السنة ٣٦، العدد ٣، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٨.

عبد اللطيف، كمال. «في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد.» **الوحدة**: السنة ٦، العدد ٦٥، شباط/ فبراير ١٩٩٠.

العروي، عبد الله. «التحديث والديمقراطية.» (حوار). مجلة **آفاق**: العددان ٣ ـ ٤، ١٩٩٢.

ـــــــ . «السنة والإصلاح.» **إضافات**: العدد ٨، خريف ٢٠٠٩. (إبراهيم أعراب).

ـــــــ . ـــــــ . **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٦، آب/ أغسطس ٢٠٠٩. (يوسف بن عدي).

العلوي، سعيد بنسعيد. «العقل العربي والوحدة: نهاية الخطاب القومي الكلاسيكي.» **الوحدة**: السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٨.

العماري، الصادقي. «أبعاد التعريب في فكر علال الفاسي.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٤، العدد ٢٦٧، أيار/ مايو ٢٠٠١.

مجلة **عمان**: العدد ١٦١، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨.

الكروي، محمود صالح. «أبعاد المضمون القومي العربي في فكر علال الفاسي.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٦٢، نيسان/ أبريل ٢٠٠٩.

كوثراني، وجيه. «رشيد رضا وشكيب أرسلان: الموقف من الدولة العثمانية ومن طبيعة الدولة البديلة.» مجلة **التسامح**: العدد ٤، خريف ٢٠٠٤.

ـــــــــ . «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار.» مجلة **التسامح**: العدد ١١، ٢٠٠٥.

نصيرات، فدوى أحمد محمود. «المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨).» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٨، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩.

النهار: ١٤/٣/٢٠٠٦.

يفوت، سالم. «ابن حزم ونقد منهج المتكلمين.» **دراسات عربية**: العددان ١٠ ـ ١١، ١٩٨٥.

ندوات، مؤتمرات

ثقافة المقاومة: أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠٥.

لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟ دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى. تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

الماركسية والتراث الإسلامي: مناقشة لأعمال حسن مروة والطيب تيزيني. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

من أجل الوحدة العربية: رؤية للمستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠١٠.

مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية: وقائع ورشة عمل. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.

نحو رؤية وطنية لتعزيز الديمقراطية في مصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. تحرير عاطف السعداوي؛ تقديم مصطفى كامل السيد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: المركز، ٢٠٠٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arkoun, Mohammed. *La Pensée arabe*. 5ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. (Que sais-je; 915)

______. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

Cahiers jussien/2: Le Mal de voir, ethnologie et orientalisme. Paris: Université de Paris 7, 1976.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduction de Jules Barni; préface de Luc Ferry. Paris: Flammarion, 1987.

Laroui, Abdallah. *Islam et histoire: Essai d'epistémologie*. Paris: Flammarion, 2001. (Champs histoire)

______. *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*. Beyrouth; Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.

______. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Paris: F. Maspero, 1977.

Popper, Karl. *La Leçon de ce siècle*. Traduit de l'italien par Jacqueline Henry et Claude Orsoni. [s. l.]: Anatolia Edition, 1993.

Resweber, Jean-Paul. *Qu'est-ce qu'interpréter?: Essai sur les fondements de l'herméneutique*. Paris: Ed. du Cerf, 1988.

Talbi, Mohamed. *Réflexion d'un musulman contemporain*. Paris: Editions le Fennec, 2005.

Periodicals

Jadaane, F. «La Philosophie de Sijistani.» *Studia Islamica*: no. 33, 1971.

Laroui, Abdallah. «Une sociologie des intellectuels s'avere necessaire pour devoiler les carences actuelles. » *L'Opinion*: 13 novembre 1981.

هذا الكتاب

تُراهن فصول هذا الكتاب على رصد طرق اشتغال العقلانية النقدية لدى بعض التجارب الفكرية العربية المعاصرة في دراسة قضايا الفكر العربي، وذلك عن طريق توظيفها لمناهج حديثة تنتسب إلى مجالات علمية ومعرفية متنوعة. من هنا كان المشترك بين هؤلاء المفكرين العرب هو قدرتهم الهائلة على إيمانهم بقدرة العقل، بالمعنى الإيبيستيمولوجي، على كشف مناطق جديدة من التفكير العربي ومحاولة قراءتها قراءةً نقدية وتأسيسية.

وعلى هذا الأساس، فقد حاول المؤلف في دراسته هذه قراءة التجاربَ الفكرية العربية المعاصرة والنظر في رهاناتها وآفاقها، وذلك بالقول إنها تعبّر عن عقلانيات عربية في الفكر العربي المعاصر.

يسلّط الكتاب الضوء على قضايا عديدة تتوزّع في قسمين كبيرين هما:

القسم الأول: «جدليات التراث والحداثة في الكتابة العربية المعاصرة» الذي يحتوي على ثلاثة فصول متماسكة.

والقسم الثاني: «التراث الإصلاحي العربي: منهج التأويل في قراءة التراث» يحتوي أيضاً على ثلاثة فصول.

وبكلمة، إن التجارب الفكرية العربية المعاصرة، تتوخّى النظر في إشكاليات التأسيس والتأويل عن طريق نقد التراث، ومحاولة تبنّي الفكر التاريخي.. وهو الأمر الذي أفسح مجال الأبحاث المعاصرة على آفاق جديدة تهدف إلى توسيع رقعة الفكر العربي العقلاني النقدي.

ISBN 978-9953-533-57-5



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com